

الابن محمد بن زهرة

أبو حنيفة

حياته وعصره - آراؤه وفكره

مكتبة المطبع والنشر
دار الفكر العربي

وزارة الشؤون الدينية
مأجها: محمد عبد الرزق
كنيسة الأرمين في الجليل
تاريخه ١٩٤٠-١٩٤١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين .
أما بعد ، فهذه هي الطبعة الثانية لكتاب (أبو حنيفة) الذي ألقيته
دروساً على طلبة الشريعة في قسم الدكتوراه بكلية الحقوق في العام الدراسي
(١٩٤٥ - ١٩٤٦) وقد كانت الطبعة الأولى قليلة العدد ، محدودة النشر ،
إذ لم تتجاوز الطلبة ، وأصدقاءنا وزملاءنا وبعض الخاصة من رجال القضاء
والباحثين ، ولم يكن عددها يسمح بأن يذيع الكتاب بين الملا من جمهور
القراء والدارسين .

ولم نحدث في هذه الطبعة تغييراً ، لأننا أردنا أن ننشر صورة صحيحة
لما ألقيناه من دروس ، ولأن الزمن الذي مضى على الطبعة الأولى لم يكن
طويلاً ، نتمكن فيه من معاودة النظر ، وترديد الفكر ، ولأننا شغلنا في ذلك
الزمن بالكتابة في غيره من الأئمة ، فكتبنا في مالك ، ثم لم يحى إلينا
بعد من النقد ما يدفعنا إلى النظر والوزن والتغيير .

فستكون إذن هذه الطبعة خالية من التغيير ، أو تكاد ، حتى إذا تناولها
القراء الكرام بالفحص والتحصيل ، وأمدونا بإرشادهم ، انتفعنا به في الطبعة
التالية ، وفقنا الله سبحانه وتعالى لما يرضيه ، وسدد خطانا ، وهذا
إلى سواء السبيل .

مقدمة

الحمد لله رب العالمين . وصلى الله على سيدنا محمد ، وعلى آله وصحبه وسلم .
أما بعد فقد اخترت لهذا العام في قسم الدراسات العليا للشرعة ،
أبا حنيفة ، فدرست حياته وآراءه وفقهه .

ولقد اتجهت إلى دراسة حياته دراسة متعرف لشخصه ونفسه وفكره ،
حتى أقدم للمستمع والقارئ صورة صحيحة صادقة . تبين منها الخصائص
والصفات التي اختص الله بها ذلك الفقيه الجليل ، وأنتجت ما أثر عنه من
آراء في العقائد ، وفتاوى وأقيسة ، وإن استخرج صورة صحيحة لأبي حنيفة
من كتب التاريخ والمناقب ، ليس الطريق إليه معبداً ، لأن أتباع مذهبه
غالوا في الثناء عليه ، حتى تجاوزوا به رتبة الفقيه المجتهد ، والطاعين فيه
قد أفرطوا في القول حتى أنزلوه عن مرتبة المسلم الذي يجب أن يسان
عرضه ودينه .

وفي قدح القادحين ، وغلو المغالين ، يتيه عقل الباحث الذي يتقصى
الحقيقة وحدها ، لا يبغي عيباً ولا غلوأ ، ولا يخرج من هذا التيه إلا بشق
 وجهه ، وإن خرج بالصورة صادقة صحيحة . فقد نال ما هو كفاء جهده
ومشقته .

ولقد أحسب أني وصلت إلى الكشف عن هذه الصورة ، وما أحاط
بها من ظلال وأضواء . وفي سبيل كشفها بينت عصره ، وذكرت بعض
التفصيل أشهر الفرق التي عاصرتة ، والتي ثبت أنه كان يجادلها ويحاورها ،
وتجاوبت الآراء والأفكار بينه وبينها ، فإن في ذكرها بياناً لروح عصره ،
ومسارات التفكير فيه ، والمجاورة الفكرية التي كانت بينه وبين معاصريه .

ولقد اتجهت بعد ذلك إلى دراسة آرائه في السياسة والعقائد ، وهي دراسة لا بد منها ما دمنا ندرس ذلك المنفكر من كل نواحيه الفكرية ، وإن آرائه في السياسة كان لها أثر في مجرى حياته ، فإهمالها إهمال جانبا وثيق الاتصال بشخصه ونفسه ، وقلبه وفكره .

وآراؤه في العقيدة كانت صفو الأفكار التي سادت عصره ، واللب النقي لآراء الذين سلبوا من الشطط والغلو ، وهي تعبير صحيح سليم لآراء جماعات المسلمين ، وهي مخ الدين ، وروح اليقين .

حتى إذا استخلصنا من ذلك خلاصة سليمة اتجهنا إلى فقهه ، وهو المقصد الأول والغرض من هذه الدراسة ، ولقد ابتدأنا في بيانه بأصوله العامة التي تقيد بها في استنباطه ، والتي تحد منهاجه ، وتبين طريقه في الاجتهاد ، وعولنا على ما كتبه الحنفية من أصول ذكرها السند الذي اعتمدوا عليه فيها ، وطريق إسناده لأبي حنيفة ، وعمدنا في ذلك إلى الإيجاز بدل الإطناب ، والإجمال دون التفصيل ، ولم نعمد إلى ما كل ما ذكره الحنفية من أصول ، إذ منها ما لم يذكر مستنبطوه سند نسبته إلى الإمام وصحبه ، فهو اجتهاد المتأخرين ، وليس منسوباً إلى المتقدمين .

حتى إذا بلغنا في بيان هذه غايتنا ، وهي معرفة منهاج أبي حنيفة ، اتجهنا إلى دراسة بعض الفروع التي كانت آراؤه فيها معبرة عن نفسه وحياته أدق تعبير ، كبعض الأبواب الفقهية التي تتصل بحرية الإرادة الإنسانية فيما تحت سلطانها من أموال ، وبكعض الأيواب التي تتصل بالتجارة والتجار ، كأبواب المراجعة والتولية والسلم ، ولا تفصل في دراستنا هذه الأبواب تفصيلاً ، ولكن نذكر منها ما يكون شاهداً لعقلية أبي حنيفة الحرة ، ولإدراكه للتجارة الآمنة ، وفهمه للأسواق ، ورغبته في أن تكون الأمانة بضاعتها الرائجة ، وسلعها النافقة .

ولقد ذكر العلماء أن أبا حنيفة أول من تكلم في الحيل الشرعية ، فكان حقاً علينا أن نبين في ذلك جليلة فكره ، وحققة ما قال ، والموازنة بين ما أثر عنه ، وبين ما قاله فيه .

وفي كل ما نذكر من مناهج وفروع نبجلى تفكير الإمام بذكر بعض الخلاف بينه وبين أصحابه ، فإن بيان الخلاف ينجلى به تفكير المختلفين ، ويوضح اتجاهاتهم .

وإن وصلنا في هذه الدراسة إلى غاية نافعة تجلى تلك العقلية العلمية الرائعة ، فقد نجد من تمام الدراسة أن نبين عمل الاخلاف من أتباع هذا المذهب في التركة الفكرية التي تركها الإمام ، وما صنعتها الأجيال فيها ، وما صادفها من أعراف متباينة ، ومقدار التخريج فيها . ومرونة قواعده العامة للتخريج ، وحسن إدراك المخرجين لمقتضيات الزمان ، مع المحافظة على المنهاج الاسلامى وطريق الكتاب والسنة القويم . وهدى المستقيم .

إنه من الحق أن نقرر أن حاجتنا إلى توفيق الله في ذلك كاه كبيرة ، فلو لا هذا التوفيق ما وصلنا إلى غاية ، ولا أصبنا هدفاً ، فنضرع إليه جلت قدرته أن يمدنا بعونه وتوفيقه . وعلى الله قصد السبيل .

محمد أبو زهرة

ذوالقعدة سنة ١٣٦٤

نوفبر سنة ١٩٤٥

تمهيد

١ - جاء في كتاب الخيرات الحسان ما نصه : « يستدل على نباهة الرجل من الماضين بتباين الناس فيه ، ألا ترى علماً كرم الله وجهه ، هلك فيه فئتان ، محب أفرط ، ومبغض فرط . »

وإن هذه الكلمة الصادقة كل الصدق ، تنطبق على أبي حنيفة رضى الله عنه ، فقد تعصب له ناس حتى قاربوا به منازل النبيين المرسلين ، فزعموا أن التوراة بشرت به ، وأن محمداً صلى الله عليه وسلم ذكره باسمه ، وبين أنه سراج أمته ، ونحلوه من الصفات والمناقب ما عدوا به رتبته ، وتجاوزوا معه درجته ، وتعصب ناس عليه فرموه بالزندقة ، والخروج عن الجادة ، وإفساد الدين ، وهجر السنة ، بل مناقضتها ، ثم الفتوى في الدين بغير حجة ولا سلطان مبين ، فتجاوزوا في طعنهم حد النقد ولم يتجهوا إلى آرائه بالفحص والدراسة ، ولم يكتفوا بالتزييف لها من غير حجة ولا دراسة ، بل عدوا عدواناً شديداً ، فطعنوا في دينه وشخصه وإيمانه .

٢ - ولقد كان ذلك وأبو حنيفة حتى إذا كر تلاميذه فيما يعرض من دواعي الفتيا ، وما يخرج من أحاديث ، وما يضعه من أقيسة وضوابط ، وما يستنبطه من علل للأحكام يبنى عليها ، ويطردها قياسه ، ويستقيم عليها اجتهاده .

ولم كان ذلك الاختلاف بشأنه ؟ لذلك أسباب قد نعرض لها في بحثنا ببعض التفصيل ، ولكن نسارع هنا بذكر سبب منها . قد يعد أساساً لغيره وذلك أن أبا حنيفة كان له من قوة الشخصية ما وجه به الفقه توجيهاً تجاوز حلقة درسه ، بل تجاوز إقليمه إلى غيره من الأقاليم الإسلامية ،

فتحدث الناس بأرائه في أكثر نواحي الدولة الإسلامية ، وتلقاها المخالف
والموافق فاستنكرها المخالف وناصرها الموافق ورأى فيها الأول (وهو
المستمسك بالنص لا يعدوه) بدعاً من الآراء في الدين ، فشدد في النكير ،
وربما لا يكون رأى أبا حنيفة وما اتصف به من ورع وتقى ، فأطلق
لسانه فيه ؛ لأنه رأى رأياً بدعاً ، ولم يعرف دليله ولا قائله ، وربما كانت
تحف حدة لسانه إذا رآه أو علم وجه الدليل ، بل ربما أجهل وواقفه ،
يروى في ذلك أن الأوزاعي فقيه الشام الذى كان معاصراً لأبى حنيفة قال
لعبد الله بن المبارك : « من هذا المبتدع الذى خرج بالكوفة ويكنى
أبا حنيفة ؟ » فلم يجبه ابن المبارك ، بل أخذ يذكر مسائل عويصة ، وطرق
فهمها والفتوى فيها فقال : من صاحب هذه الفتاوى ؟ فقال : شيخ لقيته
بالعراق ، فقال الأوزاعي : هذا نبيل من المشايخ ، اذهب فاستكثر منه ،
قال : هذا أبو حنيفة ، ثم اجتمع الأوزاعي وأبو حنيفة بمكة ، فتذاكر
المسائل التى ذكرها ابن المبارك ، فكشفها ، فلما افتراقا قال الأوزاعي
لابن المبارك : « غبطت الرجل بكثرة علمه ووفور عقله ، وأستغفر الله
تعالى ، لقد كنت فى غلط ظاهر ، ألزم الرجل ، فإنه بخلاف ما بلغنى
عنه (١) » .

ولقد كان أبو حنيفة مع قوة شخصيته ، وعمق تأثيره ، وبعد نفوذه ،
صاحب طريقة جديدة فى الإفتاء والتخريج ، وفهم الحديث واستنباط
الأحكام منه ، وقد أخذ يبتط طريقته فى تلاميذه ومن يتصل بهم نحواً من
ثلاثين عاماً أو يزيد ، ومن كان كذلك لا بد أن يستهدف للنقد المر ، بل
التجريح لشخصه ، والتزييف لرأيه ، والتعصب عليه .

٣ - ولقد اشتدت الملاحاة بين أنصاره وخصومه في القرن الرابع الهجرى يوم ساد التعصب المذهبي ، وصار الفقه مجادلة بين المتعصبين ، وكانت تعقد المناظرات لذلك في بيوت الناس ، وفي المساجد ، حتى لقد كانت تحيا أيام العزاء بالمناظرة في الفقه والجدل حول المذاهب ، كل يناصر إمامه ، ويتعصب له ، وفي هذا العصر كتبت مناقب الأئمة وأخبارهم ، فكانت كلها طافحة بالثناء المفرط لإمامهم ، والطعن الجارح لغيره ، وكانت الملاحاة أشد ما تكون بين الحنفية والشافعية ؛ لذلك استهدف هذان الإمامان للطعن المر ، كما حملهما أنصارهما من المزايا والصفات ما لا يريدانه ، بل ما يبرآن أمام الله منه .

ولقد كان أبو حنيفة أشد استهدافاً للطعن ، لأن كثرة إفتائه بالرأى كانت منفذاً للتليل منه في عليه بالحديث ، وفي روعه ، وفي حسن إفتائه ، وغير ذلك مما يتصل بمذهبه في الاستنباط والتخريج ، وقد رماه المتعصبون بكل رمية ، ولم يتخذوا في الطعن فيه إلا ولا ذمة ، حتى لقد استنكر الأمر بعض الشافعيين ، ورأوا ذلك تجانفاً لإثم ، وخروجاً عن الجادة ، فكان من هؤلاء من أنصف أبا حنيفة ، وكتب في مناقبه ، ورد قول المتعصبين من الشافعية ، فرأينا السيوطى وهو شافعى يكتب رسالة يسميها : « تبييض الصحيفة في مناقب الإمام أبي حنيفة » ، ورأينا ابن حجر الهيتمى المكي وهو شافعى أيضاً يكتب رسالة يسميها : « الخيرات الحسان » في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان ، ورأينا الشعراى فى الميزان يخس أبا حنيفة بالذكر والدفاع عنه ، واستقامة طريقة تخريجه ، ويذكره فى طبقاته على أنه من أولياء الله الواصلين بحبل ولايته .

٤ - لم يجد الكاتب فى أبى حنيفة إذن ، الطريق معبداً ، إذ وجد أخلاطاً من الأخبار تشبه الركام الذى اتصل فيه الجوهر بالتراب ؛

وامتزجا أحياناً حتى احتاج الفصل بينهما إلى الصهر والتمييز وما يوجد من الجوهر منفصلاً لا يجمده المنقب إلا جذاذاً متناثراً ، لا يكون وحدة فكرية ونفسية متناسقة ، فيكون في حاجة إلى التآليف بين هذه الأجزاء ، حتى يخرج منها وحدة يستبين بها الرجل وعقله ونفسه ومنهاج استنباطه ، وما انتهى إليه من آراء دارسها تلاميذه .

إن المناقب كثيرة وكثرتها لا تهدى السبيل ، ولا تنير الطريق ، إذ أنها طوائف من الأخبار التي تسودها المبالغة ، ولا يكاد يخلو خبر منها من الإغراق ، فتمييز صحيحها من سقيمها يحتاج إلى مقاييس النقد المستقيمة ، فأخبارها لا ترفض جملة ، ولا تؤخذ جملة ، إذ هي بلا شك فيها الحق والباطل ، وأخذ الحق من بينها يحتاج إلى نظر فاحص ، ومثلنا في ذلك القاضي الذي يتقدم إليه شاهد عاين الحادثة ، ولكنه مأخوذ بناحية فيها . يغرق في وصفها حتى يخرج عن الحق فيها ، فيستمع إليه ويحاول أن يأخذ من هذه الشهادة طريقاً لمعرفة الحق في ذاته ، إذ تدبّر له عن طريقها الأمارات المعلبة ، ويهتدى منها إلى القرائن الكاشفة للمبينة ، وهو في هذا السبيل يجتهد في معرفة مقدار المبالغة وحدودها ، بعد أن تكشف القرائن وتبين الأمارات .

هـ - وأن استخلصنا أخبار أبي حنيفة الصادقة ، وحياته وما أحاط بها ، ثم اتجهنا إلى دراسة آرائه لنجدن الطريق وعثا ، لأننا لا نجد كتاباً مأثوراً لأبي حنيفة دونت فيه آراؤه أو أصوله ، ولكن نجد تلك الآراء قد أثرت عنه بالرواية عن تلاميذه ، فكانت كتب الإمام أبي يوسف والإمام محمد هي الناقلة لآرائه مع آراء بقية صحابته ، وآراء لبعض العراقيين الذين عاصروه ، كابن شبرمة ، وابن أبي ليلى وعثمان البتي .

ولا شك أننا سنفرض أن هذه الكتب صادقة الرواية عن أبي حنيفة ، وذلك هو الفرض العلى الذى لا يعتبر العلم سواء ؛ لتلقى العلماء لهذه الرواية بالقبول ، ولا يصح فى ميزان العلم والتاريخ أن نترك أمراً تلقاه العلماء بالقبول إلا إذا قام الدليل على بطلانه ، أو صدق ما يخالفه .

٦ - ولكن إن اعتمدنا فقط على ما رواه هذان الإمامان الجليلان عن شيخهما لا يكون البحث كاملاً ، وتكون فيه فجوات يجب سدها ، ليكون معلناً لذلك المذهب الجليل ، لأن تلك الكتب لم ترو كل آراء أبي حنيفة ، إذ ثمة آراء لم تدون فيها ، فاحتجنا إلى البحث عن هذه الآثار من علم الإمام من غير هذه الرواية ، ولقد وجدنا ذلك مبسوطاً فى كتب المذهب ، ووجدنا الفقهاء فيه يرجعون بعض هذه الروايات على روايات ظاهر الرواية وهى كتب الإمام محمد عند التعارض ، ولكن ذلك كان فى أحيان قليلة ، والعلماء على ترجيح ظاهر الرواية فى الكثير الغالب الذى يعتبر غيره نادراً .

ومهما يكن من الأمر فإن ذلك الترجيح يجب أن يكون موضع دراسة وموازنة ، وهذا مما يجعل الأمر فى هذا عسيراً ، فلا يكون ميسراً سهلاً ، وفوق ما تقدم نرى أن كتب الإمام محمد قد سردت فيها الأقوال من غير ذكر لدليلها فى أكثر الأحيان ، فهى قد جاءت بأقوال أبي حنيفة ، ولكن خالية من روحها ، وهو دليلها ، ولا شك أن دراستها وحدها لا يمكن أن تعطينا صورة صادقة عن أبي حنيفة فقيه الرأى ، إذ لا يمكن أن تعطينا صورة صادقة عن منهجه فى القياس ، واستخراج العلل من النصوص ، وتعميم أحكامها اطراد هذه العلل ، لذلك كان لابد لدراسة أبي حنيفة الفقيه القياس من أن نتعرف أدلته مما ساقه العلماء الذين شرحوا كتب محمد ، ووجهوا أحكامها ، فى هذه الشروح نستطيع أن نتعرف أقيسة

أبي حنيفة وتوجيهاته ، ولسنا معنقدين أن تلك الأدلة مأثورة عن الإمام ، ولكن لأنه ناساقه العلماء الذين التقوا بتلاميذه ، ومن جاء بعدهم نستطيع أن نقول : إن هذه التوجيهات ، وإن لم تكن أدلة الإمام بالنص ، هي مقربة لأقيسته ، موضحة على سبيل الظن الغالب للعلل التي كان يستنبطها من النصوص ، ويبنى عليها قياسه .

٧ - ولقد نجد نقصاً آخر ، وهو أن أصول أبي حنيفة وطرائق استنباطه لم نجدها مدونة فيما بين أيدينا من كتب ، فلم نعرفها مفصلة ، عن طريق الرواية عنه ، لا عن تلاميذه ، ولا عن غيرهم ، وما دون من أصول كان مستنبطاً من مجموع أحكام الفروع ، والربط بينها . وجمع كل طائفة منها في قرن واحد ، يعتبر أصلها ، فرسالة أبي الحسن الكرخي ، ورسالة الدبوسي ، وكتاب البزدوى كل ما فيها من أصول جامعة ، سواء أكان قواعد لأحكام الفروع الجزئية . أم كان طرائق لاستنباط المذهب الحنفي - ليس مأثوراً بالرواية عن الإمام أو أصحابه ، ولكن كان مستنبطاً من الفروع المأثورة عن هؤلاء الأئمة الذين أنشؤا المذهب الحنفي .

لذلك كانت معرفة أصول المذهب الحنفي ليس طريقها معبداً سهلاً ، إذ أن على الدارس أن يتعرف مقدار السلامة والصحة في أخذ هذه الأصول من مجموع ما أثر من فروع ، وتطبيقها عليها ، وذلك أمر ليس هيناً ليناً .

٨ - وهناك نقص نلنسه عند دراسة أبي حنيفة ، وهو أنا لا نجد في المأثور عنه بطريق الرواية إلا آراءه الفقهية . أما آراؤه في العقائد ، وآراؤه في الإمامة . فلم نجدها في كتب صاحبيه أبي يوسف ومحمد . نعم أثرت عنه آراء في العقائد في كتب منسوبة إليه ، منها كتاب الفقه الأكبر ، وهو رسالة صغيرة في بضع ورقات ، وعليها شروح كثيرة ، ورسالة العالم

والمتعلم ، وقد تبين لنا هاتان الرسالتان منحاه في دراسة العقائد ، وكذلك رسالته إلى عثمان البتي .

ولكن رأيه في الإمامة لم نجده مدوناً بقله ، ولا بإملائه ، ولا برواية أحد من أصحابه ، مع أن حياته ، والأدوار التي مر بها ، والمحن التي نزلت به تنبئ عن رأى سياسى معين ، فحياته ، كما سنبين ، تنبئنا عن اتصاله الوثيق بالإمام زيد بن علي زين العابدين ، وغيره من أئمة الشيعة ، وتنبئنا كما تدل أقوال الصحابة ، على أن هواه (كقبيلة أهل فارس) مع بني علي ، وأن محنته كانت بسبب هذه النزعة ، ولكننا لا نجد شيئاً من ذلك في الكتب المنسوبة إليه ، ولا في الروايات التي تروى عنه ، وإنه لما لا شك فيه أن رأيه في الإمامة كان يذكره في حلقة درسه أحياناً وأنه كان يخالف فيه بني العباس ، بل لقد كان يجهر بذلك أيام خروج إبراهيم أخى النفس الزكية على المنصور ، لقد قال له صاحبه زفر فيما يروى عنه : «والله ما أنت بممته ، حتى توضع الجبال في أعناقنا» (١).

ولكن أصحابه ، وخصوصاً أبا يوسف ومحمد ، كانت صلتهم بالدولة العباسية وثيقة ، فكلاهما تولى منصب القضاء لهذه الدولة ، فلم يدونا آراء شيخهما التي تمس هذه الدولة . وتنمض من سلطانها ، ولذلك طويت في لجة التاريخ هذه الآراء ، وعلى الباحث المنقب أن يتلمسها تلمساً ، وسنحاول إن شاء الله تعالى في هذا البحث أن نكشف الغطاء عن هذا المستور ، وعسانا نصل إلى ذلك بتوفيقه تعالى .

٩ - هذه ثغرات أو فجوات يراها الباحث عند دراسة ذلك الإمام العظيم ، ويتقاضاه العلم أن يملأها ، وهي تكشف بلا ريب عن صعوبة

(١) تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٢٣٩ . وإبراهيم هذا هو إبراهيم بن عبد الله ابن الحسن .

درأسته ، ويضاف إليها صعوبة أخرى ، وهى أن مذهب أبى حنيفة مذهب شرق وغرب ، وتناوله أعراف فى أناليم مختلفة متباينة ، وقد اختبره القضاء وصقله أزماناً متطاولة ، فقد كان مذهب القضاء ردحاً طويلاً فى بغداد أيام سلطان العباسيين . ولما انتحل العثمانيون نخلة الخلافة الإسلامية ، وتسموا باسم الخلفاء ، ومذهبهم الرسمى هو مذهب أبى حنيفة ، صار هو مذهب الخلافة ، فكان فى العراق ومصر والشام وغيرها من الأقاليم المذهب الرسمى ، ثم امتد نفوذه حتى صار مذهب الهنود المسلمين ، ثم تجاوز ربوع الهند فكان مذهب المسلمين فى الصين ؛ ولهذا الآفاق اتى حل فيها ذلك المذهب ولأخذه بالعرف ، حيث لا كتاب ولا سنة . كان التخريج فيه متسعيناً ، وكانت الآراء المختلفة المسائل كثيرة ، وكان نمو المذهب من بعد أصحابه عظيماً وكان ضبط أنواع التخريج فيه ليس من الأمور السهلة ، فعلماء ما وراء النهر لهم تخريجات ، وعلماء العراق لهم تخريجات ، وعلماء الروم لهم تخريجات ، ومعرفة هذه التخريجات المختلفة ، تقتضى معرفة عرض كل إقليم من هذه الأقاليم ، والعصر الذى كان فيه التخريج ؛ فإن العرف يختلف باختلاف العصور ومعرفة كل هذا تقتضى جهوداً ، وليس فى سلطاننا ما يسهل لنا ذلك العرفان ، ولذلك سنكتفى عند دراسة أدوار ذلك المذهب بما يكون فى الإمكان ، ونرجو أن نسدد ونقارب ، والله المستعان ، وقد اختص سبحانه بالكمال وحده .

حياة أبى حنيفة

١٠ - مولده ونسبه : ولد أبو حنيفة بالكوفة فى سنة ٨٠ من الهجرة النبوية على رواية الأكثرين اتى يكاد يجمع عليها المؤرخون ، وهناك رواية أخرى تقول إنه ولد سنة ٦١ ، ولكن لا مؤيد لهذه الرواية ، وهى لا تتفق مع نهاية حياته ، إذ أن المتفق عليه أنه لم يمت قبل سنة ١٥٠ ،

والأكثرون على أنه مات بعد أن أنزل المنصور به المحنة ، وعلى رواية أنه ولد سنة ٦١ ، يكون إنزال المحنة به لتولى لقضاء وهو في سن التسعين ، ومن كان في هذه السن لا يعرض عليه ذلك العمل الخطير ، وأو عرض عليه لكان أدنى الحجج إلى طرف لسانه هو تلك الشيخوخة الفانية ، ولكن لم يذكر في أى خبر أو رواية أنه اعتذر بهذا الاعتذار فلا تستقيم إذن هذه الرواية مع هذه النهايه التي يذكرها جميع المؤرخين له رضى الله عنه .

١١ - وأبوه هو ثابت بن زوطى الفارسى ، فهو فارسى النسب على هذا ، وقد كان جده من أهل كابل^(١) وقد أسر عند فتح العرب لهذه البلاد ، واسترق لبعض بنى تيم بن ثعلبة ، ثم أعتق ، فكان ولاؤه لهذه القبيلة ، وكان هو تيمياً بهذا الولاء ، هذه رواية حفيد أبى حنيفة عمر بن حماد بن أبى حنيفة عن نسبه ، ولكن يذكر إسماعيل أخو عمر هذا أن أباً حنيفة هو النعمان بن ثابت بن النعمان بن المرزبان^(٢) ويقول : « والله ما وقع لنا رق قط ، .. »

ولاشك أن حفيدى أبى حنيفة قد اختلفا في سياق النسب ولو ظاهراً ، فأولهما يذكر أن أباً ثابت هو زوطى ، والثانى يذكر أنه النعمان ، والأول

(١) كون أبى حنيفة فارسياً هو المشهور الذى يجمع عليه النقات ، وروى أنه بابل فقد جاء في تاريخ بغداد للخطيب « كان أبو حنيفة من أهل بابل . وربما قال في قول البابل كذا » . ولقد ادعى بعض المتعصبين من الحنفية أنه عربى ، وقال إن زوطى من بنى يحمى ابن زيد بن أسد . وقيل ابن راشد الأنصارى . وهذا كلام مردود . إذ المشهور أنه من أولاد فارس . وأنه ينتمى إلى ساداتهم . وأصل جده الأول من كابل . كما ذكرنا في الأصل أما مقام أبيه فقيل ترمذ . وقيل لنا وقيل الأنبار . ويصح أن يسكون قد أقام بها جميعاً . وأن آخر مقامه كان بالأنبار ، ولذا قيل : ولد بها أبو حنيفة . ولكن الأكثرين على أنه ولد بالسكوفة . فسكانت آخر موطنه . وقد التقي ثابت بعل بن أبى طالب كرم الله وجهه فدعا له بالبركة فيه وفى ذريته .

(٢) المرزبان هو الرئيس من أبناء فارس الأحرار .

يسجل أنه أسر واسترق ، واثماني ينفي الرق نفياً تاماً . ولقد وفق صاحب الخيرات الحسان بين الروایتين ، بأنه لعل جد أبي حنيفة له اسمان أحدهما زوطى واثماني النعمان ، وبأن نفي الرق الذى يذكره الثماني ينصب على الأب لا على الجد ، وقد نوافق على هذا التوفيق فيما يتعلق باختلاف الاسم في الظاهر ؛ ولكن لا نوافق عليه فيما يتعلق بإثبات الرق على إحدى الروایتين ، ونفيه على الرواية الأخرى ، إذ أن ذلك النفي المؤكد لا يكون مقصوراً على الأب فقط .

وعندى في التوفيق بين الروایتين أن زوطى أو النعمان قد أسر عند فتح بلاده ولكن يظهر أنه قد من عليه ، كما هو الشأن في معاملة المسلمين لبعض كبراء البلاد المفتوحة حفظاً لوجوههم ، وسماحة من الإسلام ، وإدناء لقلوبهم وقلوب ذوى قرباهم ، ومن يتصلون بهم .

١٢ — أخبار الثقات من العلماء على أنه فارسي ، وليس بعربي ولا بابلي وسواء أكان الرق جرى على جده أم لم يجر ، فقد ولد هو وأبوه على الحرية ، وإن زعم بعضهم في قول غير موثوق به من المحققين أن الرق قد جرى على أبيه ، وليس يضير أبا حنيفة في قدره وعلمه ، وشرف نفسه وغايته ، أن يكون الرق قد جرى على جده أو على أبيه ، بل أن يكون قد جرى على نفسه هو ، فما كان شرفه من نسب ولا مال ونشب ، ولكن كان جاهه من المواهب والنفس ، والعقل والتقى ، وذلك هو أشرف .

ولقد قال في هذا المقام المكي : « اعلم أن الفتوى أعلى الأنساب ، وأقوى أسباب الثواب ، قال الله تعالى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » وقال عليه السلام : « آلى كل بر تقى » ولذا عد سلمان الفارسي رضي الله عنه من أهل البيت فقال : « سلمان منا آل البيت » ونفى الله ولد نوح عليه السلام من نوح ، فقال : « إنه ليس من أهلك ، إنه عمل غير صالح ،

وقرب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بلالا الحبشي ، وبعد عنه
أبا لهب القرشي (١) ،

ولقد كان أبو حنيفة رحمه الله تعالى يحس بذلك الشرف النفسى ،
فى وقت قد سادت فيه اللجاجة بالشرف النسبى ، يروى فى هذا أن بعض
بنى تيم الذين ينتمى إليهم ولاؤه قال له أنت مولائى ، فقال له أبو حنيفة :
أنا والله أشرف لك منك لى (٢) ، فلم يكن ممن ذلت نفوسهم ، ويتبين ذلك
فى بيان حياته .

١٣ - لم يكن نسبه الفارسى إذن بغاض من قدره ، ولم يكن بمانعه من
أن يسمو إلى الكمال ، ويسير فى طريقه ، فلم تكن نفسه نفس عبد ، بل
كانت نفس حر أصيل .

ولقد كان الموالى ، (وهو الاسم الذى أطلقه المؤرخون على غير العرب) ،
هم حملة الفقه فى عصر التابعين الذين تلقى عليهم أبو حنيفة ، وتخرج على
فقههم ، فأكثر فقهاء الأمصار فى عصر التابعين وتابعيهم كانوا من الموالى .
فقد جاء فى العقد الفريد لابن عبد ربه ما نصه : قال لى ابن أبى ليلى ؛
قال لى عيسى بن موسى ، وكان دياناً شديداً العصبية ، من كان فقيه العراق ؟
قلت الحسن ابن أبى الحسن ، قال ثم من ؟ قلت محمد بن سيرين ؟ قال فما عما ؟
قلت مولىا قال فمن كان فقيه مكة ؟ قلت عطاء بن أبى رباح ، ومجاهد ،
وسعيد بن جبير ، وسلمان بن يسار ، قال فما هؤلاء ؟ قلت موال ، قال فمن
فقهائ المدينة ؟ قلت زيد بن أسلم ، ومحمد بن المنكدر ، وناجح بن أبى نجيح ،
قال فمن هؤلاء ؟ قلت موال ، فتغير لونه ثم قال فمن أفقه أهل قباء ؟ قلت
ربيعة الرأى ، وابن أبى الزناد ، قال فما كانا ؟ قلت من الموالى ، فأربد وجهه ،

(١) مناقب أبى حنيفة المسكى ص ٩ طبع استانبول .

(٢) الانقاء لابن عبد البر .

ثم قال فن فقيه اليمن ؟ قلت صاووس ، وابنه ، وابن منبه قال فن هؤلاء
قلت من الموالي ، فانتفخت أوداجه وانتصب قائماً ، قال فن كان فقيه خراسان ؟
قلت عطا . بن عبد الله الخراساني ؟ قال فما كان عطاء هذا ؟ قلت مولى فازداد
وجبه تربداً واسود اسوداداً حتى خفته ، ثم قال فن كان فقيه الشام ؟ قلت
مكحول ، قال فما كان مكحول هذا ؟ قلت مولى ، فتنفس الصعداء ، ثم
قال فن كان فقيه الكوفة ؟ فوالله لولا خوفه لقلت الحكم بن عتبة ، وحماد
ابن أبي سليمان ، ولكن رأيت فيه الشر ، فقلت إبراهيم النخعي والشعبي ،
قال فما كانا ؟ قلت عريان ، فقال الله أكبر ، وسكن جأشه ^(١) .

ولقد جاء مثل ذلك في مناقب أبي حنيفة المبكي ، في حديث جرى بين
عطاء وهشام بن عبد الملك ، وهذا نصه : « قال دخلت على هشام بن عبد الملك
بالرصافة فقال يا عطاء ، أليس لك علم بعلماء الأمصار ؟ قلت بلى يا أمير المؤمنين
فقال من فقيه أهل المدينة ؟ قلت نافع مولى ابن عمر . قال فن فقيه أهل
مكة ؟ قلت عطاء بن أبي رباح ، قال أمولى أم عربي ؟ قلت لا بل مولى قال
فن فقيه أهل اليمن ؟ قلت صاووس بن كيسان ، قال مولى أم عربي ؟ لا بل
مولى ، قال فن فقيه أهل اليمامة ؟ قلت يحيى بن كثير . قال مولى أم عربي ؟
قلت لا بل مولى ، قال فن فقيه أهل الشام ؟ قلت مكحول ، قال مولى أم
عربي ؟ قلت لا بل مولى ، قال فن فقيه أهل الجزيرة ؟ قلت ميمون بن مهران ،
قال مولى أم عربي ؟ قلت لا بل مولى ، قال فن فقيه خراسان ؟ قلت الضحاك
ابن مزاحم ، قال مولى أم عربي ؟ قلت لا بل مولى قال فن فقيه أهل البصرة ؟
قلت الحسن وابن سيرين ، قال موليان أم عريان ؟ قلت لا ، بل موليان ،
قال فن فقيه أهل الكوفة ؟ قلت إبراهيم النخعي ، قال مولى أم عربي ؟ قلت
عربي . قال : كادت تخرج نفسي ، ولا يقول واحد عربي . »

١٤ — كان العلم أكثره في الموالي في العصر الذي نشأ فيه أبو حنيفة ، فإذا كانوا قد فقدوا نخر النسب فقد آتاهم الله نخر العلم ، وهو أزرى وأنى ، وأبقى على الدهر ، وأحفظ للذكر .

ولقد صدقت نبوءة رسول الله صلى الله عليه وسلم في إخباره بأن العلم سيكون في أولاد فارس ، فقد روى في البخارى ومسلم والشيزارى والطبرانى أنه قال : لو كان العلم معلقاً عند الثريا لتناوله رجال من أبناء فارس ، وقد اختلفت ألفاظه في هذه الكتب ، واتحد معناه .

وكان من صدق هذه النبوءة أن كان العلم بعد الصحابة عند الموالي ردياً غير قصير من الزمان ، فليس عجيباً إذن أن يكون النعمان أبو حنيفة من الموالي ، وهم الوسط العلمى للدولة الإسلامية .

١٥ — وقبل أن نترك الكلام في نسب أبى حنيفة نذكر تنميماً للموضوع « السبب العلمى فى أن العلم فى العصر الأموى كان جله فى الموالي » .

لقد تضافرت عدة أسباب فجعلت العلم للموالي فى ذلك العصر ، منها :

(١) أن العرب فى عصر الدولة الأموية كانت لهم السيادة والسلطان ، وكان عليهم الحرب والنزال ، فشغلهم كل ذلك عن العكوف على الدرس والاستقصاء ، والبحث والتعمق . والموالي رأوا فراغاً ، فأزجوه بالمدارسه والتنقيب والاطلاع والتحميس ، ورأوا أنهم فقدوا السلطان ، فأرادوا أن يناروا أشرف عن طريق آخر ، وهو المعرفة والعلم ، والحرمان قد يؤدى إلى الكمال وكبرى الغايات وجلائل الأعمال ، وذلك ما كان بالنسبة لهؤلاء الموالي ، فقد سيطروا على الفكر العربى الإسلامى ، وإن كان للعرب الغلب المادى .

(ب) أن الصحابة استكثروا من الموالى ، فكان هؤلاء لهم ملازمين ، يصاحبونهم فى غدوهم ورواحهم ، فيأخذون عنهم ما عرفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى إذا انتهى عصر الصحابة كان أولئك حملة العلم للعصر الذى يليه . ولذلك كان أكثر التابعين منهم .

(ج) أن أولئك الموالى ينتسبون إلى أمم عريقة ذات ثقافات وعلم ، فكان لهذا تأثير فى تكوين أفكارهم ، وتوجيه أذهانهم ، بل معتقداتهم أحياناً ، فكان النزوع إلى العلم فيهم يقارب الجلبة والطبيعة .

(د) أن العرب لم يكونوا أهل صناعات ، والعلم إذا تفرغ له الإنسان صار كأنه صناعة له ، قال ابن خلدون من كلام طويل له فى هذا المقام : « ثم صارت هذه العلوم كلها ملكات محتاجة إلى التعلم ، فاندرجت فى جملة الصنائع ، وقد كنا قدمنا أن الصنائع من منتحل الحضرة : وأن العرب أبعد الناس عنها فصارت العلوم لذلك حضرية ، وبعد عنها العرب . والحضرة لذلك العهد العجم ، أو من فى معنائهم من الموالى وأهل الحواضر » .

١٦ - نشأته : نشأ أبو حنيفة بالكوفة ، وتربى بها ، وعاش أكثر حياته فيها ، متعلماً ومجادلاً ومعلماً ، ولم تبين المصادر التى تحت أيدينا حياة أبيه ، وما كان يتولاه من الأعمال ، وحاله ، ولكن قد يستنبط منها ما يشير إلى إشارة موجزة إلى بعض أحواله ، فقد استفاد منها أنه كان من أهل اليسار ، وأنه كان من التجار ، وأنه كان مسلماً حسن الإسلام ، فقد جاء فى أكثر الكتب التى ترجمت لحياة أبي حنيفة أن أباه التقي بعل بن أبى طالب صغيراً وأن جده اهتدى إليه مقبلاً من الفالوذج فى عيد الميروز ، وذلك الخبر يؤيد من بعده إلى أن أمرته كانت فى بحبوحة الغنى ولها ثروة مكنتها من أن تهتدى إلى الخليفة حلوى ما كان يأكلها إلا أهل اليسار ،

ولقد روى أن علياً رضي الله عنه دعا لثابت عندما رآه بالبركة فيه وفي ذريته ، ويؤخذ من هذا أنه كان مسلماً وقت هذه الدعوة . وقد صرحت كتب التاريخ بأن ثابتاً ولد على الإسلام ، وعلى ذلك يكون أبو حنيفة قد نشأ أول نشأته في بيت إسلامي خالص ، وذلك ما يقرره العلماء جميعاً ، إلا من لا يؤبه أشدوذهم ، ولا يلتفت لكلامهم .

ولقد وجدنا أبا حنيفة — كما سيتبين — يختلف إلى السوق ، قبل أن يختلف إلى العلماء ، ثم رأيناه طول حياته يحترف التجارة ، فبسوقنا هذا لا محالة إلى أن نقول إن أباه كان تاجراً ، ويغلب على الظن أنه كان تاجر خز ، وأن أبا حنيفة أخذ هذه المهنة عن أبيه ، كما هي عادة الناس في الغابر والحاضر ، وبهذا يتبين أن أبا حنيفة نشأ في بيت إسلامي خالص ، وأن أسرته كانت من أهل أيسار تحترف التجارة ، ولقد نفرض أنه توجه إلى حفظ القرآن ، كما هو شأن المتدينين ، وإن ذلك الفرض هو الذي يتفق مع ما عرف به أبو حنيفة في طول حياته ، فقد كان من أكثر الناس تلاوة للقرآن ، ولقد روى أنه كان يختم القرآن نحو ستين مرة في رمضان ، وذلك الشبر وإن كان فيه بعض البالغة فيه في الجملة عن كثرة تلاوته للقرآن الكريم ، وقد جاء من عدة طرق أنه أخذ القراءة عن الإمام عاصم أحد القراء السبعة ، (١) .

١٧ — ولقد كانت الكوفة ، وهي مولده ، إحدى مدن العراق العظيمة ، بل ثاني مصرية العظميين في ذلك الوقت ، وفي العراق الممل والنحل والأهواء ، وقد كان موطناً لمذنيات قديمة ، كان السريان قد انتشروا فيه ، وأنشؤا لهم مدارس به قبل الإسلام ، وكانوا يدرسون فيها فلسفة اليونان ، وحكمة الفرس ، وكان في العراق قبل الإسلام مذاهب نصرانية تتجادل في

العقائد ، وكان العراق بعد الإسلام مزيجاً من أجناس مختلفة وكان فيه اضطراب وفتن ، وفيه آراء تتضارب في السياسة وأصول العقائد ، ففيه الشيعة ، وفي باديته الخوارج ، وفيه المعتزلة ، وفيه تابعون مجتهدون حملوا علم من لقوا من الصحابة ، فكان فيه علم الدين سائغاً موروداً ، وفيه النحل المتنازعة ، والآراء المتضاربة .

فتحت عين أبي حنيفة فرأى هذه الأجناس ، وأشع عقله ، فأنكشفت له هذه الآراء ، ويطهر أنه في ميعة الصبا ، أو في بواكيره ، ابتداءً يجادل مع المجادلين ، ونازل بعض أصحاب هذه الأهواء بما توحى به السليقة المستقيمة ، ولكنه كان منصرفاً إلى مهنة التجارة ويختلف إلى الأسواق ولا يختلف إلى العلماء إلا قليلاً — حتى لمح بعض العلماء ما فيه من ذكاء ، وعقل علمي ، فضن به ، ولم يرد أن يكون كاه للتجارة ، فأوصاه بأن يختلف إلى العلماء كما يختلف إلى الأسواق . يروى عن أبي حنيفة أنه قال : « مررت يوماً على الشعبي ، وهو جالس فدعاني ، فقال لي : إلى من تختلف ؟ فقلت : أختلف إلى السوق ، فقال لم أعن الاختلاف إلى السوق ، عنيت الاختلاف إلى العلماء ، فقلت له : أنا قليل الاختلاف إليهم ، فقال لي لا تغفل ، وعليك بالنظر في العلم ومجالسة العلماء ، فإنني أرى فيك يقظة وحركة ، قال فوقع في قلبي من قوله ، فتركت الاختلاف إلى السوق ، وأخذت في العلم ، فنفعني الله بقوله ^(١) » .

هذه القصة تدل بعبارتها وإشارتها على جملة أمور :

(أحدها) أن أبا حنيفة كان يختلف في أول حياته إلى الأسواق ، ولا يختلف كثيراً إلى العلماء ، وأنه قد ابتداء حياته ، ليكون تاجراً ، لا ليكون عالماً ، له مذهب في الفقه والاستنباط .

(ثانيها) أن أبا حنيفة كانت تبدو عليه مخايل الذكاء ، وقوة الفكر إلى درجة وجهت إليه أنظار من كان يراه ، حتى قال له الشعبي ما قال ؛ ولكن في أى شيء كان يبدو ذلك النزوع العلى ، والاتجاه الفكرى . وهو لا يختلف إلى العلماء إلا قليلا ؟ يظهر أنه بسلطان الجوفكرى الذى يسيطر على العراق كان يخوض فيما تخوض فيه الفرق المختلفة ، كشأن كل قى نال حظاً من المعرفة اتى ينشئه عليها آباؤه فكان يجادل بعض أصحاب الأهواء عرضاً فى بعض المنتديات أو المجالس أو الأسواق ، حتى تنبه له الشعبي وأمثاله ، ويظهر أنه كان فى آرائه يقارب الجماعة ، ولا يباعدها كثيراً ، وهذا يفسر لنا ما تصافرت به الأخبار ، من أنه ابتداء حياته بعلم الكلام ، نخاض فى مسأله ، وناقش رؤساء الفرق فى كثير من آرائها .

(ثالثها) أن أبا حنيفة انصرف بعد نصيحة الشعبي إلى العلم ، وصار يختلف إلى العلماء وحدهم ، ولا يختلف إلى الأسواق إلا قليلا * وليس معنى ذلك أنه انقطع عن التجارة ، بل اثبات فى تاريخه ، أنه كان مع اشتغاله بالعلم وانصرافه إليه ، صاحب متجر ، ويظهر من الأخبار أنه قد يشارك فيه ، واعتمد على شريكه كاسنين ، فكان لا يختلف إلى السوق إلا بمقدار ما يعرف به سير متجره ، واستقامة أحواله ، وعدم خروجه عما يوجبه الدين فى الاتجار ، هذا ما يجب قوله لى تكون الأخبار عنه متفقة فى جملتها ، غير متناقضة بقدر الإمكان .

١٨ - بعد نصيحة الشعبي انصرف أبو حنيفة إلى العلم ؛ واختلف إلى حلقات العلماء .

ولكن إلى أى فريق اتجه ؟ إن حلقات العلم كما يستنبط من المصادر التاريخية فى ذلك العصر كانت ثلاثة أنواع : حلقات للمذاكرة فى أصول العقائد ؛ وهذا ما كان يخوض فيه أهل الفرق المختلفة ، وحلقات لمذاكرة

أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وروايتها ، وحلقات لاستنباط الفقه من الكتب والسنة ، والفتيا فيما يقع من الحوادث .

بين أيدينا في هذا ثلاث روايات : إحداها تذكر أنه عندما تفرغ لطلب العلم وصار هم نفسه ، اتجه إلى الفقه بعد أن استعرض العلوم المعروفة في ذلك العصر ؛ والروايتان الأخريان تبينان أنه اختار أولاً علم الكلام والجدل مع الفرق ، ثم صرفه الله عنه إلى الفقه ؛ فاتجه بكليته إليه ..

وإليك الروايات الثلاث^(١) :

الأولى : وقد رويت من عدة طرق : إحداها عن أبي يوسف صاحبه ، أنه سئل : كيف وفقت إلى الفقه ؟ فقال أخبرك : أما التوفيق فكان من الله ، وله الحمد كما هو أهله ومستحقه : إني لما أردت تعلم أعلم جعلت العلوم كلها نصب عيني ؛ فقرأت فناً فناً منها ؛ وتفكرت عاقبته ؛ وموضع نفعه . فقلت آخذ في الكلام ؛ ثم نظرت ؛ فإذا عاقبته عاقبة سوء ؛ ونفعه قليل ؛ وإذا كمل الإنسان فيه ، لا يستطيع أن يتكلم جهاراً ورمي بكل سوء ؛ ويقال صاحب هوى ، ثم تتبعت أمر الأدب والنحو ، فإذا عاقبة أمره أن أجلس مع صبي أعلمه النحو والأدب ، ثم تتبعت أمر الشعر ، فوجدت عاقبة أمره المدح والهجاء ، وقول الكذب وتمزيق الدين ، ثم تفكرت في أمر القراءات ، فقلت إذا بلغت الغاية منه اجتمع إلى أحداث يقرءون علي ، والكلام في القرآن ومعانيه صعب ، فقلت أطلب الحديث ، فقلت إذا جمعت منه الكثير أحتاج إلى عمر طويل . حتى يحتاج الناس إلى ، وإذا احتيج إلى لا يجتمع إلا الأحداث ، وأعلمهم يرمونني بالكذب وسوء الحفظ فيلزمني ذلك إلى يوم الدين ، ثم قلبت الفقه ، فكلما قلبته وأدرته

(١) الروايات الثلاث ذكرت في تاريخ بغداد بطرق مختلفة ، وفي المناقب السكيتي ولاين البزازي وفي الخيرات الحسان وغيرها .

لم يزد إلا جلالة ، ولم أجد فيه عيباً ، ورأيت الجلوس مع العلماء والفقهاء
والمشايخ والبصراء والتخلق بأخلاقهم ، ورأيت أنه لا يستقيم أداء الفرائض
وإقامة الدين والتعبد إلا بمعرفته ، وطالب الدنيا والآخرة إلا به . . . ومن
أراد أن يطلب به الدنيا طلب به أمراً جسيماً ، وصار إلى رفعة منها ، ومن
أراد العبادة والتخلي لم يستطع أحد أن يقول تعبد بغير علم وقيل إنه فقهه ،
وعمل بعلمه .

وهذه الرواية تبين أنه راد العلوم التي كانت شائعة في عصره ؛ ليختار
من بينها ما يجعل همته إليه ، ويتخصص فيه ، وبهذا يستبين أنه تثقف في
الجملة بكل العلوم التي كانت في عصره ، وإن لم ينصرف من بعد إلا إلى
الفقه . وكان انصرافه إليه بعد اختبار غيره . وتفهمه في الجملة .

الرواية الثانية : أنه روى عن يحيى بن شيبان أن أبا حنيفة قال : كنت
رجلاً أعطيت جدلاً في الكلام فضي دهر أتردد فيه ، وبه أخاصم ، وعنه
أناضل ، وكان أصحاب الخصومات والجدل أكثرهم بالبصرة ، فدخلت
البصرة نيفاً وعشرين مرة منها ، أقيم سنة ، وأقل وأكثر ، وكنت نازعت
طبقات الخوارج من الأباضية والصفيرية وغيرهم . وكنت أعد الكلام أفضل
العلوم ، وكنت أقول هذا الكلام في أصل الدين فراجعت نفسي بعد ماضى
لى فيه عمر ، وتدبرت ، فقلت إن المتقدمين من أصحاب النبي صلى الله عليه
وسلم والتابعين لم يكن يفوتهم شيء مما ندركه نحن ، وكانوا عليه أقدر ، وبه
أعرف ، وأعلم بحقائق الأمور ، ثم لم ينتصبوا فيه منازعين ولا مجادلين ،
ولم يخوضوا فيه ، بل أمسكوا عن ذلك ، ونهوا عنه أشد النهي ، ورأيت
خوضهم في الشرائع وأبواب الفقه ، وكلامهم فيه ، عليه تجالسوا ، وإليه
حضروا . كانوا يعلمون الناس ، ويدعونهم إلى التعلم ، ويرغبونهم فيه . .
ويفتون ويستفتون ، وعلى ذلك مضى الصدر الأول من السابقين ، وتبعهم

التابعون عليه ، فلما ظهر لنا من أمورهم هذا الذى وعدنا ، تركنا المنازعة والمجادلة والخوض فى الكلام ، واكتفينا بمعرفته ، ورجعنا إلى ما كان عليه السلف ، وأخذنا فيما كانوا عليه ، وشرعنا فيما شرعوا ، وجالسنا أهل المعرفة بذلك ، وإنى رأيت أن من ينتحل الكلام ويجادل فيه قوم ليس سيماهم سيمى المتقدمين ، ولا منهاجهم منهاج الصالحين رأيتهم قاسية قلوبهم ، غليظة أفتدتهم ، لا يبالون مخالفة الكتاب والسنة والسلف الصالح ، ولم يكن لهم ورع ولا تقى .

الرواية الثالثة : وهى تروى عن زفر بن الهذيل تليذه . فهو يقول : « سمعت أبا حنيفة يقول كنت أنظر فى الكلام حتى بلغت فيه مبلغاً يشار إلى فيه بالأصابع وكنا نجلس بالقرب من حلقة حماد بن أبى سليمان ، فجاءتنى امرأة يوماً ، فقالت : رجل له امرأة أمة ، أراد أن يطلقها للسنة ، كم يطلقها ؟ فأمرتها أن تسأل حماداً ، ثم ترجع فتخبرنى ، فسألت حماداً ، فقال يطلقها ؟ وهى طاهرة من الحيض والجماع تطليقة ، ثم يتركها حتى تحيض حيضتين ، فإذا اغتسلت فقد حلت للأزواج ، فرجعت فقلت لا حاجة لى فى الكلام ، وأخذت نعلى ، فجلست إلى حماد ، فكنت أسمع مسأله ، فأحفظ قوله ، ثم يعيدها من الغد ، فأحفظ ، ويخطئ أصحابه ؛ فقال لا يجلس صدر الحلقة بجذائى غير أبى حنيفة . . . » .

١٩ — هذه هى الروايات الثلاث ، وقد رويت بعدة طرق اختلفت ألفاظها إيجازاً وإطناباً ، واتحدت معانيها ، والرواية الأولى^١ بلا ريب تبين أنه من أول أمره يختار الفقه بعد أن تتقف بكل هذه العلوم كما نوهنا ؛ والروايتان الأخريان تبينان أنه كان قد تفنن فى علم الكلام ثم عدل عنه إلى الفقه .

والتوفيق سهل بين الرواية الأولى ، والروايتين الآخرين ؛ لأن الأولى

لم تنب أنه تعلم علم السلام ، وتناقش في مسائله وناظر وجادل ، بل إنها تشير إلى أنه علمه والآخرين تصرحان بأنه كان يجادل وينظر فيه ، وكان يجد فيه متعة نفسه ، حتى كان يرحل لمناقشة الفرق المختلفة بالبصرة ، فما هو موضع الإشارة في الأولى هو موضع التصريح في الآخرين ، وكلها يدل على أنه كانت همته من بعد إلى الفقه .

٢٠ - تثقف إذن أبو حنيفة بكل الثقافة الإسلامية التي كانت في عصره ، حفظ القرآن على قراءة عاصم ، وقد عرف قدراً من الحديث ، وقدراً من النحو والأدب والشعر ، وجادل الفرق المختلفة في مسائل الاعتقاد وما يتصل به ، وكان يرحل لهذه المناقشة إلى البصرة ، وكان يمكنها أحياناً سنة لذلك الجدل ، ثم انصرف بعد ذلك إلى الفقه .

والجدل في أصول العقائد كان قد استهواه في صدر حياته ، حتى بلغ فيه شأواً عظيماً ، وصارت له طريقة في فهم أصول الدين ، بل إنه قد ثبت أنه بعد انصرافه إلى الفقه كان يجادل أحياناً في تلك الأصول ، إذا عرض ما يقتضيه ذلك ، فقد ساور الخوارج المسجد ، وهو به ، ودخلوا حلقاته فجادلهم^(١) وجادل بعض غلاة الشيعة فأقنعهم ، وهكذا ، وكل ذلك وهو

(١) ثبت هنا مناظرة رويت عنه بعد أن استوى للفقه ، وصار كاه له ، وقد كانت بينه وبين الخوارج الذين يكفرون مرتكب الذنب ، فإنه يروى أنه جاء وفد منهم ، فقالوا لأبي حنيفة : هاتان جنازتان على باب المسجد ، أما إحداها فحاجة رجل شرب الخمر حتى كظنه وحمرج بها فات ، والأخرى امرأة زنت حتى إذا أيقنت بالحبل قتل نفسها ، قال من أي الممل كانا ، أمن اليهود ؟ قالوا لا ، قال أفن النصارى ؟ قالوا لا ، قال أفن المجوس ؟ قالوا لا . قال من أي الممل كانوا ؟ قالوا من الملة التي تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله ، قال فأخبروني عن هذه الشهادة أي من الإيمان ثلث أو ربع أو خمس ؟ قالوا إن الإيمان لا يسكون ثلثاً ولا ربماً ولا خمساً ، قال فكيف هي من الإيمان ؟ قالوا الإيمان كله ، قال فما سؤالكم إياي عن قوم زعمتم وأقررتهم أنهما كانا مؤمنين ، قالوا دعنا هناك ، أمن أهل الجنة هما أم من أهل النار ؟ قال أما إذا أيتم فإني أقول فيهما ما قاله نبي الله إبراهيم =

منصرف كل الانصراف إلى الفقه . ولكنه مع وقوعه في الجدل في علم أصول العقائد أحياناً كان ينهى أصحابه والمقرئين إليه عن الجدل فيه ، يروى في ذلك أنه رأى ابنه حماداً يناظر في الكلام فنهاه ، فقالوا رأيناك تناظر فيه . وتمهانا عنه ، فقال : « كنا نناظر . وكأن على رؤوسنا الطير مخافة أن يزل صاحبنا ، وأتم تناظرون ، وتريدون زلة صاحبكم ، ومن أراد أن يزل صاحبه ، فقد أراد أن يكفر صاحبه ، ومن أراد أن يكفر صاحبه ، فقد كفر قبل أن يكفر صاحبه » (١) .

٢١ - وخلاصة القول أن أبا حنيفة كما تشير الروايات المختلفة ، وكما يصرح أكثرها ، كان قد ابتدأ حياته بالجدل في مسائل الاعتقاد ، وهو ما يسمى علم الكلام وأنه كان يجادل الفرق المختلفة ، ويساجلها ، ثم عدل عن ذلك إلى الفقه ، فاستغرق كل مجهوده الفكري ، وإن كان يجادل في بعض الأحيان في العقائد عند ما تضطره حاجة فكرية ، أو إحقاق حق إلى هذه المجادلة .

اتجه إذن أبو حنيفة إلى الفقه بعد أن خاض فيما كانت تخوض فيه الفرق المختلفة وقد اتجه إلى دراسة الفتيا على المشايخ الكبار الذين كانوا في عصره ، ولزم واحداً منهم ، أخذ عنه وتخرج عليه . ويظهر أنه أحس بجدوى ذلك عليه ، فقد كان يرى أن طالب الفقه يأخذ عن المشايخ المختلفين ،

= في قوم كانوا أعظم جرماً منهما . « فن تبتنى فإنه منى ومن عصاني فإنك غفور رحيم » . وأقول فيها ما قاله نبي الله عيسى في قوم كانوا أعظم جرماً منهما : « إن تعذبهم ، فإنهم عبادك ، وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم » ، وأقول فيها ما قاله نبي الله نوح إذ قالوا « أنؤمن لك واتبعت الأزدلون ، قال وما علمى بما كانوا يعملون ، إن حسابهم إلا على ربى لو تشعرون ، وما أنا بطارد المؤمنين » . وأقول ما قال نوح عليه السلام : « ولا أقول للذين تردى أعينكم لن يؤتهم الله خيراً ، الله أعلم بما فى أنفسهم إني لذا لمن ظالمين » ، وعندما سمع الجوارح هذا ألقوا السلاح .

(١) مناقب أبي حنيفة لابن البرزاق ص ١٢١ من الجزء الأول .

ويعيش في بيئته ، ويلزم فقيهاً ممتازاً يتخرج عليه ، ويفقه على دقتي المسائل ولقد كانت الكوفة في عهده موطن فقهاء العراق ، كما كانت البصرة موطن الفرق المختلفة ، ومن كانوا يخوضون في أصول الاعتقاد ، وقد كانت تلك البيئة الفكرية لها أثرها في نفسه ، حتى لقد قال هو في بيان ذلك : « كنت في معدن العلم والفقه ، فجالست أهله ، ولزمت فقيها من فقهاءهم » (١) .

٢٢ - لزِم أبو حنيفة حماد بن أبي سليمان ، وتخرج عليه في الفقه ، واستمر معه إلى أن مات ، ونريد أن نثير ثلاثة أمور نبهنا ، وهي : (١) ما كانت سن أبي حنيفة عندما لزِم حماداً ، وعندما اتجه إلى الفقه ؟ (٢) وما سنه عندما استقل بالدرس ؟ (٣) وهل كانت الملازمة نامية ، بحيث لم يتصل اتصالاً علياً بغيره ؟ أو هل اقتصر في ملازمته على حماد ، ولم يدرس فقه غيره ؟ .

ولنبداً بالجواب عن هذه الأسئلة ، إننا لانستطيع أن نعرف سنه عندما اتجه إلى الفقه ، أو لازم حماداً إلا عن طريق معرفة سنه عندما اشتغل بالدرس ، فإن ذلك معروف ثابت ، وهذا لأن الثابت الذي تكاد الروايات تجمع عليه أن أبا حنيفة لازم حماداً إلى أن مات ، ولم يستقل بالدرس ، والتمحيص إلا بعد موته وبعد أن جلس في حلقاته التي شغرت بموته أو كادت ، حتى ملأها أبو حنيفة ، وإن حماداً قدم مات في سنة ١٢٠ هـ ، فكأنه مات وأبو حنيفة في الأربعين من عمره ، وعلى ذلك لم يستقل أبو حنيفة بالدراسة إلا وهو في سن الأربعين وقد بلغ أشده في الجسم والعقل معاً ، وقد فكر في أن يشتغل قبل ذلك ، ولكنه عدل ، فقد روى عن زفر أنه قال إن أبا حنيفة قال عن صلته بشيخه حماد : « صحبتته عشر سنين ، ثم نازعتني نفسي الطلب للرياسة ، فأردت أن أعزله ، وأجلس في حلقة لنفسي ، فخرجت

يوماً بالعشى . وعزى أن أفعل ، فلما دخلت المسجد ورأيت أنه لم تطلب نفسى أن أعتزله ، فبُغت وجلست معه ، فجاءه فى تلك الليلة نعى قرابة له قد مات بالبصرة ، وترك مالا ، وليس له وارث غيره ، فأمرنى أن أجلس مكانه فافهو إلا أن خرج حتى وردت على مسائل لم أسمعها منه ، فكنت أجيب وأكتب جوابى ، ثم قدم فعرضت عليه المسائل . وكانت نحواً من ستين مسألة ، فوافقنى فى أربعين وخالفنى فى عشرين ، فأليت على نفسى ألا أفارقه حتى يموت ، فلم أفارقه ، حتى مات ،^(١) .

وقد ثبت أنه لازمه ثمانى عشرة سنة ، فقد روى عنه أنه قال : قدمت البصرة فظننت أنى لا أسأل عن شىء إلا أجبت عنه ، فسألونى عن أشياء لم يكن عندى فيها جواب ، فجعلت على نفسى ألا أفارق حماداً حتى يموت . فصحبته ثمانى عشرة سنة^(٢) .

وإذا كان أبو حنيفة قد لازم حماداً ثمانى عشرة سنة ، ومات حماد وهو فى سن الأربعين ، فكأنه تتلمذ له وهو فى سن الثانية والعشرين ، ولازمه إلى الأربعين ، واستقل بالدرس والبحث ، وتولى حلقته بعد ذلك .

أما عن مقدار هذه الملازمة ، فالمتبع لحياته يرى أنها لم تكن ملازمة تامة ، بحيث انقطع إليه ، ولم يأخذ عن سواه ، فقد كان كثير الرحلة إلى بيت الله الحرام حاجاً ، وفى مكة والمدينة التقي بالعلماء ؛ ومنهم كثيرون من التابعين ، ولم يكن لقاءهم إلا لقاء علمياً ، يروى عنهم الأحاديث ، ويذاكرهم الفقه . ويدارسهم ما عديم من طرائقه ، وإن الذكور فى أخباره وتاريخه أن مشايخه عددهم كبير .

ومن روى عنهم ومن دارسهم كانوا من فرق مختلفة ، فلقد ثبت أنه

دارس زيد بن علي زين العابدين ، وجعفر الصادق من أئمة الشيعة ،
وعبدالله بن حسن بن حسن أبا محمد النفس الزكية ، بل ثبت أنه دارس
بعض الكيسانية الذين يقولون بالرجعة ، وسندين كل ذلك عند الكلام على
شيوعه إن شاء الله تعالى .

ومن هذا كله يتبين أنه كان مع ملازمته لشيخه حماد ، قد لاقى غيره من
الفقهاء والمحدثين . وكان يتتبع التابعين أينما كانوا ، وحيثما ثقفوا ، وخصوصاً
التابعين الذين اتصلوا بصحابة كانوا ممتازين في الفقه والاجتهاد ، حتى لقد
قال : تلقيت فقه عمر وفقه علي ، وفقه عبدالله بن مسعود ، وفقه ابن عباس
عن أصحابهم ، وما كان هذا التلقي بمستقيم له ، إن كانت دراسته مقصورة
على حماد ، وملازمته له وحده .

٢٣ - جلس أبو حنيفة في الأربعين من عمره في مجلس شيخه حماد
بمسجد الكوفة ، وأخذ يدارس تلاميذه ما يعرض له من فتاوى ، وما يبلغه
من أقضية ، وقيس الأشياء بأشباهها ، والأمثال بأمثالها ، بعقل قوى مستقيم
ومنطق قوي ، حتى وضع تلك الطريقة الفقهية التي اشتق منها المذهب الحنفي .
ولانريد أن نذكر هنا بالتفصيل ما كون له ذلك العلم ، ولا النتائج التي
تأدى إليها ، فذلك موضعه من البيان والشرح .

وهنا نتكلم عن مجرى حياته ، وما اتصل بها ، أي أننا هنا ندرس شخصه .
وهنا ندرس ما كون عليه مما لا بس شخصه ، ثم ندرس ما هو نتيجة الأمرين
معاً ، وهودات عليه ، وما غرسه الأجيال من غراس أثمرت ثمراتها في
الحقب ، وفتحت للناس أبواباً من التخرج والفقه في كثير من الأمصار .

ونريد لكي يتبين كل ما اتصل بحياته الشخصية أن نبين أسرين :

(أحدهما) كيف كانت معيشته ومصدر رزقه .

(ثانيهما) موقفه من الحياة العامة ، أى الأحداث التى سادت عصره ، ومدى تأثير ذلك الموقف فى مجرى حياته .

٢٤ - قلنا إن الاستنباط التاريخى يؤدى بنا إلى أن أبا حنيفة نشأ فى بيت من بيوت أهل اليسار ، فأبوه وجده كانا تاجرين ، ويغلب على الظن أن تجارتهم كانت فى الخز وهى تجارة تدر على صاحبها الخير الوفير ، والدر الكثير ، ونوهنا إلى أن أبا حنيفة أخذ عنهما هذه التجارة ، فنشأ أول نشأته يختلف إلى السوق ، ولا يعكف على الاستماع إلى العلماء ، حتى نبهه الشعبي إلى أن يختلف إلى العلماء ، ويعكف على الاستماع إليهم ، فاتجه إلى العلم ، ولكن هل انقطع عن التجارة وانصرف عنها ؟ كل الرواة يقولون إنه لم ينقطع عن النجارة (١) . بل استمر تاجراً إلى أن مات ، ويذكرون أنه كان له شريك ويظهر أن ذلك الشريك أعانه على الاستمرار فى طلب العلم وخدمة الفقه ، ورواية الحديث ، فإن الرواة مع إجماعهم على أنه كان تاجراً ، أجمعوا أيضاً على انصرافه لخدمة الفقه والدين ، ولا يتسنى له ذلك ؛ إلا إذا أعانه شريك أمين ، أغناه عن ملازمة السوق ، وإن كان له بها علم ، واتصال وخبرة وإشراف ومعاملة ، وذلك شأن العلماء الذين جمعوا بين العلم والنجارة ، فكذلك كان واصل بن عطاء شيخ المعتزلة الذى كان معاصراً لأبي حنيفة ، وولد فى السنة التى ولد فيها ، وكان فارسى الأصل مثله . فقد كان يعيش فى تجارته ويقوم له بها شريك أمين كانت له به صلة نسب أو صهر وكان هو يعكف على الدرس ومهاجمة المهاجمين للإسلام ، فلا غرابة فى أن يكون أبو حنيفة تاجراً ، ومنصرفاً للعلم ذلك الانصراف .

(١) لم ينقطع الفقيه أبو حنيفة عن السوق ، وقد ذكر حياته اليومية المسكى فى المناقب ، فقال بالرواية عن يوسف بن خالد السمنى : « كان يوم السبت لحوائجه لا يحضر فى المجلس . ولا يحضر فى السوق ، يتفرغ لأصحابه فى أمر منزله وضياحه ، وكان يقعد فى السوق من الفضى إلى الأولى ، وكان يوم الجمعة له دعوة يجمع أصحابه فى بيته . ويطبخ لهم ألوان الطعام » .
المناقب للمسكى ج ٢ ص ١٠٦ .

٢٥ - اتصف أبو حنيفة التاجر بأربع صفات لها صلة بمعاملة الناس في التجارة تجعله مثلاً كاملاً للتاجر المستقيم . كما هو في الذروة بين العلماء :

(١) فقد كان ثرى النفس ، لم يستول عليه الطمع الذى يفقر النفوس ، ولعل منشأ ذلك أنه نشأ في أسرة ذات يسار . فلم يذق ذل الحاجة .

(٢) وكان عظيم الأمانة شديداً على نفسه في كل ما يتصل بها .

(٣) وكان سمحاً قد وقاه الله شح نفسه .

(٤) وكان بالغ التدين شديد التنسك ، عظيم العبادة يصوم النهار ويقوم الليل .

فكان لهذه الصفات مجتمعة أثرها في معاملاته التجارية . حتى كان غريباً بين التجار . وحتى لقد شبهه كثيرون في تجارته بأبي بكر الصديق رضى الله عنه ، وكأنه كان يحكى مثاله ، ويسير على منهاجه ، وهو من السلف المتبع . وكان في شرائه كميعة يجرى على حكم الأمانة ، جاءته امرأة بثوب من الحرير تبيعه له . فقال كم ثمنه ؟ فقالت مائة . فقال هو خير من مائة . بكم تقولين . فرادت مائة ، مائة ، حتى قالت أربع مائة ، قال هو خير من ذلك ، قالت تهزأ بي ، قال هاتي رجلاً يقومه ، فجاءت برجل ، فاشتراه بخمسمائة ^(١) .

ألا تراه مشترياً يحتاط بالبائع . قبل أن يحتاط لنفسه . فهو لا يرى في غفلة البائع فرصة ينتهزها . ولكن يرى فيها مكان الإرشاد فيرشد .

وكان وهو بائع يترك الربح إذا كان المشتري ضعيفاً أو صديقاً أو أعطاه من فضل ربحه ، جاءته امرأة ، فقالت إني ضعيفة ، وإني أمانة ، فبعتي هذا الثوب بما يقوم عليك ، فقال خذيه بأربعة دراهم ، فقالت : لا تسخر بي . وأنا عجوز . فقال إني اشتريت ثوبين فبعت أحدهما برأس المسال إلا أربعة دراهم فبقي هذا الثوب على أربعة دراهم .

(١) الخيرات الحسان ص ٤٤ .

وجاءه صديق له يطلب إليه ثوب خز على وصف ولون عندهما ، فقال له
اصبر حتى يقع وأخذه لك ، إن شاء الله تعالى ، فمادت الجمعة حتى وقع ،
فمر به الصديق ، فقال له قد وقعت حاجتك ، وأخرج إليه الثوب ، فقال
كم إذن ؟ قال درهما . قال ما كنت أظنك تهزأ بي . قال ما هزأت إني اشتريت
ثوبين بعشرين ديناراً ودرهم وإني بعت أحدهما بعشرين ديناراً ، وبقي هذا
بدرهم ^(١) .

ولا شك أن هذه معاملة قد خالطها العطاء ، أو هي عطاء قد لبس صورة
البيع والشراء ، فهي ليست من التجارة ، ولسكنها تنبيه عن خلق ذلك التاجر
العظيم في نفسه وأمانته وعقله ودينه ووفائه ، وتبين وجه الساحة في قلبه .

ولقد كان شديد الحرج في كل ما تخالطه شبهة الإثم ، ولو كانت بعيدة ،
فإن ظن إثمًا أو توهمة في مال — خرج منه ، وتصدق به على الفقراء
والمحتاجين يروى أنه بعث شريكه حفص بن عبد الرحمن بمتاع : وأعلمه أن
في ثوب منه عيباً ، وأوجب عليه أن يبين العيب عند بيعه ، فباع حفص
المتاع ، ونسى أن يبين ، ولم يعلم من الذي اشتراه فلما علم أبو حنيفة تصدق
بشمن المتاع كله ^(٢) .

ومع هذا التورع ، والاكتفاء من الربح بالقدر الحلال كانت تجارته
تدر عليه الدراثير ، وكان أكثرها ينفق على المشايخ والمحدثين ، جاء في
تاريخ بغداد : « أنه كان يجمع الأرباح عنده من سنة إلى سنة فيشتري بها
حوائج الأشياء ، والمحدثين ، وأقرباتهم وكسوتهم ، وجميع حوائجهم ،
ثم يدفع باقي الدراثير من الأرباح إليهم ، فيقول أنفقوا في حوائجكم ،

(١) تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٣٩٠ .

(٢) تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٥٨ .

ولا تحمدوا إلا الله ، فإنى ما أعطيتكم من مالى شيئاً . ولكن من فضل الله على فيكم^(١) .

فكان ربح تجارتة رضى الله عنه ليحفظ مروءة العلماء ، ويسد حاجتهم ويدفع خلتهم ، ويجعل العلم فى غناء عن كل عطاء ، وكان حريصاً أن يكون مظهره كمظهره حسناً ، فكان كثير العناية بثيابه ، يختارها جيدة حتى لقد كان كهساؤه يقوم بثلاثين ديناراً ، وكان حسن الهيئة كثير التعطر . وقال أبو يوسف : « كان يتعهد شبعه ، حتى لم ير منقطع الشسع »^(٢) .

وكان يحث من يعرفه على العناية بملبسه ، وسائر مظهره ، يروى أنه رأى على بعض جلسائه ثياباً رثة ، فأمره أن ينتظر ، حتى تفرق المجلس ، وبقي وحده . فقال له ارفع المصلى . وخذ ما تحته ، فرفع الرجل المصلى ، فكان تحته ألف درهم فقال له : خذ هذه الدراهم ، فغير بها من حالك ، فقال الرجل : إني موسر ، وأنا فى نعمة ، ولست أحتاج إليها . فقال له : أما بلغك الحديث : « إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده » فيبذنى لك أن تغير حالك . وحتى لا يغم بك صديقك^(٣) .

٢٦ — هذه معيشة أبى حنيفة ، وهذا مورد رزقه ، ونريد أن نبين الآن أمراً كان شديد الصلة بمجرى حياته ، وهو موقفه من الحركات الثورية فى عهده ، ومدى تأثيرها فى نفسه ، ومعاونته للقائمين ، ثم صلته بمن بيدهم الأمر من الدولة .

إن بيان ذلك له مكان من دراستنا ، ويجب أن يكون له من العناية بما يتفق مع مقدار تأثيره فى حياة أبى حنيفة . فإن المحنة التى انتهت بها

(١) تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٢٦٠ .

(٢) الميراث الحسان ص ٦١ .

(٣) تاريخ بغداد ج ٣ ص ٢٦٣ .

حياة ذلك الإمام الجليل ذات صلة وثيقة بهذا الأمر ، صلة المسبب بسببه .
والنتيجة بمقدماتها ، والآثار بمثرثاتها بل إنها كانت ذات صلة بما نزل به في
غضون حياته رضى الله عنه من آلام .

عاش أبو حنيفة اثنتين وخمسين سنة من حياته في العصر الأموي . وثماني
عشرة سنة في العصر العباسي : فهو قد أدرك دولتين من دول الإسلام . أدرك
الدولة الأموية في قوتها وعنفوانها . ثم في تحدرها وانهارها . وأدرك الدولة
العباسية . وهي دعاية سرية تجوس خلال الديار الفارسية ، ثم أدركها وهي
تدير يفرخ في خلايا مستورة عن العيون المترقبة ، وأدركها بعد ذلك . وهي
حركة تغالب الأمويين ، وتنزع المالك من أيديهم ، وتفرضه على الناس
سلطاناً تحسبه دينياً ، لأن خلفاءها من أقرب أقارب رسول الله صلى الله
عليه وسلم في أصولهم ، ثم تحمل الناس عليه بالرغب والرهب .

أدرك أبو حنيفة كل ذلك . فكان له أثر في نفسه . وإن لم يعلم أنه خرج
مع الخارجين . أو نأثر مع انثائرين وإن جعل مانشير إليه أخباره في هذا
المقام بين منه أنه كان قلبه مع العلويين في خروجهم أولاً على الأمويين . ثم
في خروجهم ثانياً على العباسيين . وكان لا يرى لبنى أمية على أية حال حقاً
ولا سلطاناً من أشرع أو الدين ولكنه لا يحمل السيف . ولا يثور . ولعله
كان يهيم أن يفعل . وكانت تقعد به اعتبارات لها مقامها .

يروى أنه لما خرج زيد بن علي زين العابدين على هشام بن عبد الملك
سنة ١٢١ قال أبو حنيفة رضى الله عنه : « ضاهى خروجه خروج رسول الله
صلى الله عليه وسلم يوم بدر . فقيل له لم تخلفك عنه ؟ قال : حبسني عنه ودائع
الناس . عرضها على ابن أبي ليلى . فلم يقبل . نخفت أن أموت مجهلاً ، ويروى
أنه قال في الاعتذار عن عدم الخروج معه : « لو علمت أن الناس لا يخذلونني

كما لا يخذرن أباه لجماعته معه لأنه إمام حق . ولكن أعينه بمالي . فبعث إليه بعشرة آلاف درهم وقال للرسول أبسط عذري له ^(١) .

هذان الخبران يدلان على أنه كان يرى الثورة على مالك الأمويين أمراً جائزاً شرعاً . إذا كان من إمام عادل مثل الإمام زيد بن علي رضي الله عنه . وأنه كان يود أو حمل السيف مع المجاهدين . ولكتهما يدلان أيضاً على أنه لم يكن مؤمناً يحسن النتائج . بل إنه عنده عمل حق . ولكن لا ينتج نتائجه لعدم وجود من يؤيده . وعدم القلوب التي تحوطه بإيمانها . ومع ذلك لا يريد أن يكون من المشبطين المعوقين . فأرسل المعاونة بماله . لتكون دليل تأييده . وفي المال قوة .

ولا نريد أن نفرض أن ما ذكره في عدم الخروج تعديلات يذكرها لعوده عن الجهاد إذ لم يعود حمل السيف . ولم يكن من أهل الدرنة في الطعن والفضال ، لانفرض ذلك . لأن أبا حنيفة رضي الله عنه لم يكن من الرجال الذين يسرون ما لا يعلنون . ويخفون ما لا يبدون . وقد عرض حياته كما تبين للمعاطب . فتلقي ذلك بإرادة قوية حازمة . وجنان جرىء رابط . ولم يهن ولم يضعف .

٢٥ - انتهت ثورة الإمام زيد بقتله سنة ١٣٢ . ثم قام من بعده في خراسان ابنه يحيى سنة ١٢٥ فقتل كما قتل أبوه . ثم قام عبد الله بن يحيى يطالب بحق آبائه .

فنازل في اليمن من أرسله مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية ، ولكنه قتل شهيداً سنة ١٣٠ كما قتل أبواه من قبل ^(١) .

(١) المناقب لابن البزازی ج ١ ص ٥٥

(٢) راجع الكامل لابن الأثير الجزء الخامس صفحات ١٢٢ و ١٥٢ و ١٣٠

وقد رأيت منزلة زيد بن علي في نفس أبي حنيفة ؛ حتى إنه كان يضاهي خروجه بخروج النبي صلى الله عليه وسلم بيدبر ؛ ثم هو كان يقدره ، في عليه وخلقه ودينه ، وعده الإمام بحق ، وأمدّه بالمال ، لئلا يكون من المخلفين ، ولقد رآه يقتل بسيف الأمويين ، ثم رأى الجراحات تسرى ، فيقتل من بعده ابنه ، ثم من بعده حفيده ، لقد أحققه كل ذلك لاحماله ، ولا بد أن يكون لسانه قد جرى بذكر هذه المظالم ، واندفع في بيانها ، وألسنة العلماء وهم غضاب تعمل ما لا تعمل السيوف العصاب ، فتسكون أحد ، وضرباتها أشد ، ولقد كان مانزل به من الأمويين ، أو عاملهم على العراق في سنة ١٣٠ هـ مؤيداً لذلك كل التأيد ، فقد جاء في مناقب أبي حنيفة للمكي وغيره من كتب المناقب ، وكتب التاريخ التي تصدت لتراجم الرجال ، أن يزيد بن عمر بن هبيرة عامل مروان بن محمد على العراق ، طلب أبا حنيفة ليؤليه القضاء أو القيام على خزائنه اختياراً لمقدار ولائه لهم ، وتحققاً بما كان ينقل عنه للأمويين من ولائه لبني علي ، ونصرتهم لهم بما هو في طاقته ، وكانت الفتنة قد اشتدت في العراق وخراسان ، وفارس تساقط بلادها في أيدي الدعاة لبني العباس ، والأرض تنقص أطرافها من حول الأمويين .

وإليك نصر ما قاله المكي نقلاً عن الرواة : « كان ابن هبيرة والياً بالكوفة في زمان بني أمية ، فظهرت الفتن في العراق فجح فقهاء العراق ببابه ، فيهم ابن أبي ليلى وابن شبرمة ، وداود بن أبي هند ، فولى كل واحد منهم صدرأ من عمله ، وأرسل إلى أبي حنيفة ، فأراد أن يجعل الخاتم في يده ، ولا ينفذ كتاب إلا من تحت يد أبي حنيفة ، فامتنع أبو حنيفة ، فحلف ابن هبيرة إن لم يقبل أن يضربه ، فقال له هؤلاء الفقهاء : إنا نذكرك الله أن تهلك نفسك ، فإننا إخوانك ، وكلنا كاره لهذا الأمر ولم نجد بداً من ذلك ، فقال أبو حنيفة : لو أرادني أن أعد له أبواب مسجد واسط لم أدخل في ذلك فكيف وهو

يريد منى أن يكتب دم رجل يضرب عنقه ، وأختم أنا على ذلك الكتاب ، فوالله لا أدخل فى ذلك أبداً ، فقال ابن أبى ليلى : دعوا صاحبكم ، فهو المصيب وغيره المخطئ ، فحبسه صاحب الشرطة . . وضربه أياماً متتالية ، فجاء الضارب إلى ابن هيرة وقال له إن الرجل ميت ، فقال ابن هيرة : قل له تخرجنا من يميننا ، فسأله : فقال أو سألنى أن أعد له أبواب المسجد مافعات . ثم اجتمع الضارب مع ابن هيرة فقال ألا ناصح لهذا المحبوس أن يستأجبنى فأؤجله ؟ فأخبر أبو حنيفة بذلك ؛ فقال دعونى أستشر إخوانى ؛ وأنظر فى ذلك ؛ فأمر ابن هيرة بتخاية سبيله ؛ فركب دوابه ، وهرب إلى مكة ، وكان هذا فى سنة مائة وثلاثين ؛ فأقام بمكة حتى صارت الخلافة للعباسيين ، فقدم أبو حنيفة الكوفة فى زمن أبى جعفر المنصور ، (١) .

ومما ذكر المسكى وغيره يتبين أن ابن هيرة عرض على أبى حنيفة العمل معه فامتنع ، ويظن أنه كان يريد أن يعمل له أى عمل كان ؛ تحقيقاً من ولائه ؛ أو تثبتاً من اتهامه ؛ فعرض عليه الخاتم ؛ فأبى ، فطاب منه عملاً مطلقاً ، فأبى مع الضرب الشديد حتى تورم رأسه ولم تهين نفسه ، ولم يضعف أمام جلاده ، ولم تدمع عيناه حتى علم غم أمه لما ناله ، فانهمرت عيناه بالدمع مدراراً ؛ تالماً لألمها ؛ وإشفافاً عليها ؛ وذلك هو القوى حقاً ؛ لا يهمه ما يناله فيما يعتقد ؛ فإذا تعدى الأمر إلى عزيز على نفسه كريم عندها ؛ اشتدت آلامه ، وبلغ الهم غايته ، فلمس القوى من يكون قاسياً جافياً ، بل هو إرادة حازمة ، وعاطفة سامية ، وقلب رحيم ، ونفس عطوف ؛ وجنان رابط ، وعقل ثابت متزن لا يطيش ، وكل ذلك كان أبو حنيفة .

٢٧ - أنزل ابن هيرة ذلك الأذى بأبى حنيفة ليختبر ولاءه . وقد حامت حوله الشبهات كما بينا . ويظهر أن بعض الفقهاء قد اتهم فى مثل

(١) مناقب أبى حنيفة للمسكى ج ١ ص ٢٣ و ٢٤ .

ما خاض فيه . ولكنهم قبلوا ما عرض عليهم . ونفوا عن أنفسهم الريب أو تخلصوا مما تورطوا فيه ، أو لم يكن عندهم من الصبر ما عند أبي حنيفة . فاتخذوا التقية دريعة لهم ، ولقد كان ذلك . والدولة كلها في اضطراب وخراسان وفارس قد صارت للعباسيين أو كادت . والعراق قد اشتدت به الفتن . حتى صارت خطراً . وجيوش العباسيين تساور الأمويين فيه . وتتجه إلى الانقضاء عليهم في الأقاليم الدانية لقصة الدولة . وأوشكت الأرض أن تضيق عليهم بما رحبت من قبل . فكانت سياسة الملك توحى بما عمله مع أبي حنيفة . وإن كانت سياسة الحق والأخلاق والدين لا تزكيه ، ولا تقره ، ولا ترضاه .

٢٨ - فر أبو حنيفة إلى مكة بعد أن مكن له الجلال من أسباب الفرار . واتخذ مكة مستقراً ومقاماً من سنة ١٣٠ إلى أن استقام الأمر للعباسيين . ولقد وجد في الحرم أمناً . والفتن تنخطف الناس في كل مكان . فعكف على الحديث والفقه يطالبهما بمكة التي ورثت علم ابن عباس ، ولقد التقى أبو حنيفة بتلاميذه فيها . وذاكرهم عليه . وذاكروه ما عندهم . وسنين أنواع انتفاعه من هذه المدرسة عند كلامنا في عليه .

ونريد هنا أن نثبت من مدة إقامته بمكة إذ آوى إليها ، فالذكور في المناقب المكي أنه أقام بها إلى زمن المنصور ، والمنصور بويح له بالخلافة سنة ١٣٦ . وإذا كان قد حضر إلى مكة سنة ١٣٠ . فتكون إقامته نحو ست سنوات على الأقل . ويكون أبو حنيفة قد قضى شطراً كبيراً من حياته مجاوراً بيت الله الحرام .

ولكن جاء في المناقب المكي أيضاً أن أبا حنيفة كان بالكوفة عندما دخلها أبو العباس السفاح ، وطلب بيعة أهلها ، فقد جاء فيها : « لما نزل أبو العباس

بالكوفة توجه إلى العلماء ، فجدعهم ، فقال : إن هذا الأمر قد أفضى إلى أهل بيت نبيكم ، وجاءكم الله بالفضل . وأقام الحق . وأنتم معاشر العلماء أحق من أعان عليه . ولكم الحباء والكرامة والضيافة من مال الله ما أحببتم ، فبايعوا بيعة تكون عند إمامكم حجة لكم وعليكم ، وأماناً في معادكم ، لا تاتقوا الله بلا إمام . فتكونوا بمن لا حجة له . فنظر القوم إلى أبي حنيفة ، فقال إن أحببتم أن أتكم عنى وعنكم . قالوا قد أحببنا ذلك . قال : « الحمد لله الذى بلغ الحق من قرابة نبيه صلى الله عليه وسلم وأمات عنا جور الظلمة ، وبسط أسننتنا بالحق . قد بايعناك على أمر الله . والوفاء لك بعهدك إلى قيام الساعة . فلا أخلى الله هذا الأمر من قرابة نبيه صلى الله عليه وسلم . فأجابه أبو العباس بجواب جميل . وقال مثلك من خطب عن العلماء . لقد أحسنوا اختيارك ، وأحسنتم فى البلاغ . فلما خرجوا قالوا : ما أردت بقولك إلى قيام الساعة ؟ قال فإن احتمتم على احتات عليكم وأسلمتكم للبلاء . فسكت القوم وعلوا أن الحق ما فعل » (١) .

وهذه الرواية تدل على أمرين : (أحدهما) أن أبا حنيفة كان بالكوفة عند نزول السفاح بها وأخذ البيعة لنفسه من أهلها . وذلك كان قبل سنة ١٣٦ يبقين . فهمى بهذا تناقض فى ظاهرها الرواية التى تقول إنه لم يعد إلى الكوفة إلا فى خلافة المنصور . أى فى سنة ١٣٦ أو ما بعدها .

وعندى أن التوفيق بين الروایتين فى هذا ممكن . ذلك أن أبا حنيفة فر إلى مكة من وجه ابن هبيرة . وأقام بها إلى أن ذهب ابن هبيرة ودولته من

(١) راجع فى هذا المناقب للسكرى ج ٢ ص ١٥١ . والمناقب لابن البرزى الجزء الثانى ص ٢٠٠ ، وقد جا فى مناقب ابن البرزى تعليقا على كلمة أبي حنيفة فى خطبه « لى قيام الساعة » : « ويحتمل أن يراد بها إلى قيام الساعة من المجلس فحذف الياء واكتفى بالسكسرة . أو قيام القيامة » وعندى أن الخطبة للمبايعة حقا . ويظهر أنه كان عظيم الرجاء فى إنصافها أولاد على . فلما تبين له غير ذلك تسكلم فى بنى العباس على ما سنين .

العراق ، فجاء بعدئذ إلى الكوفة عساه يستقر بها . وقابل في ذلك أرقط أبا العباس وأعطاه البيعة على النحو السابق . ولكن لبقاء الفتن بالعراق وما حوله . وعدم استقرار الأمور استقراراً تاماً . عاد إلى مكة . ولعله كان يتردد بين المدينتين حتى إذا استقامت الأمور في عهد المنصور حضر إلى الكوفة واستقر بها ، وأعاد حلقة في المسجد كما كانت . ولا نستطيع أن نقول إنه استقر بالكوفة وأعاد حلقة درسه فور قيام الدولة العباسية لاستمرار الفتن واضطراب الأحوال كالشأن في كل انقلاب كما يدل التاريخ ، وثبتت أخبار الثقات من المؤرخين ، فهو لم يستقر إذن في الكوفة إلا في خلافة المنصور .

(ثاني الأمرين) اللذين تدل عليهما تلك الرواية أن العلماء لم يكونوا مرتاحين لمبايعة أبي العباس ، وأشاروا إلى ذلك بعد أن خلا أبو حنيفة بهم عقب خطبته التي تعلن بيعته ، ثم رضوا عما فعل وقال .

والحق أنه كان في أولئك العلماء من عمل لبني أمية ، كابن شبرمة ، وابن أبي ليلى ، وبيعة محمد بن مروان في أعناقهم والرفاء بعدهم في ذمهم ، فكان لهم أن يتحرجوا في تلك البيعة الجديدة ، بل كان عليهم ذلك ، أما أبو حنيفة فلم يكن لبني أمية في عنقه عهد ولا ذمة .

١٩ - استقبل أبو حنيفة عهد العباسيين بارتياح ، كما تدل خطبته في حضرة أبي العباس وبيعته ، ويظهر أن ذلك هو الذي يتفق مع ماضى أبي حنيفة ، وإن اختلف في قابل حياته .

إن أبا حنيفة رأى اضطهاد الأمويين لبني علي ، وآل النبي صلى الله عليه وسلم . ورأى دولة بني العباس تقوم ، وهي دولة شيعية في أصل نشأتها ، فهي قد قامت على الدعاية الشيعية ، وعلى أساس أنهم تلقوا العهد من أحد أحفاد

على بن أبى طالب رضى الله عنه ، ثم هى - مهما تكن قيمة عهدها - دولة هاشمية قامت من البيت الهاشمى الكريم ، فهم على بنى عمهم أعطى ، وإنصافهم فى عهدهم مرجو ، ثم هم كانوا يرددون أنهم قاموا للأخذ بشارات العلويين ، والانتصاف ممن ظلموهم ، وأنهم أولياؤهم ، وأحق الناس بالطلب بدماء شهدائهم ؛ فكان طبيعياً أن يرتاح أبو حنيفة لقيام هذه الدولة ، وأن يمد يده بالبيعة لأول خلفائها ، وكانت خطبته معلنة تقديسه لقرابة النبى صلى الله عليه وسلم ، ودعوة الناس ، ثم كان كلامه بعد الخطبة - لإخوانه الفقهاء تحريضاً على الدخول فى الطاعة ، وملازمة الجماعة .

استمر أبو حنيفة على ولائه للدولة العباسية للأمر التى سقناها ، ولحجته لآل البيت جميعاً ، ولقد كان المنصور يذنيه ، ويعليه ، ويرفع قدره ، ويعطيه العطايا الجزيلة . ولكنه كان يردّها فى رفق وبحيلة ؛ إذ كان لا يقبل عطاء . ولقد وقع بين المنصور وزوجه الحرة شقاق بسبب ميله عنها ، وطلبت العدل منه ، فقال لها : بمن ترضين فى الحكومة بينى وبينك ؟ قالت بأبى حنيفة ، فرضى هو به أيضاً ، فأحضره ، وقال له : يا أبا حنيفة ، الحرة تخاصمنى ، فأذهبنى منها ، قال أبو حنيفة ليتكلم أمير المؤمنين ، قال : يا أبا حنيفة كم يحل للرجل أن يتزوج من الناس ، فيجمع بينهم ؟ قال : أربع ، قال : وكم يحل له من الإمام ؟ قال ما شاء ، ليس لهن من عدد ، قال : وهل يجوز لأحد أن يقول خلاف ذلك ؟ قال : لا ، فقال أبو جعفر ، قد سمعت ، فقال أبو حنيفة : إنما أحل الله هذا لأهل العدل ، فمن لم يعدل ، أو خاف ألا يعدل ، فينبغى ألا يجاوز الواحدة ، قال الله تعالى : « فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة ، فينبغى لنا أن نتأدب بأدب الله ، وننتعظ بمواعظه ، فسكت أبو جعفر وطال سكوته ، فقام أبو حنيفة وخرج ، فلما باغ منزله أرسلت إليه خادما ، ومعه مال وثياب وجارية وحمار مصرى ، فردّها ، وقال للخادم أقرئها سلامى ، وقل لها : إنما

ناضلت عن ديني ، وقت ذلك المقام لله ، لم أرد بذلك تقرباً إلى أحد ، ولا التمس به دنياً .

٣٠ - لم يعرف عن أبي حنيفة أنه تسكلم في حكم العباسيين ، حتى نقم عليهم أبناء علي رضي الله عنه ، واشتدت الخصومة بينهم ، وقد علمت ولأه لبني علي رضي الله عنه ، وتعصبه لهم ، وإيثاره إياهم ، فكان طبيعياً أن يغضب لغضبهم ، وخصوصاً أن من ثارا بحكومة أبي جعفر هما محمد النفس الزكية بن عبد الله بن حسن ، وإبراهيم أخوه ، وكان أبوهما بمن اتصل به أبو حنيفة رضي الله عنه اتصالاً علمياً ، حتى لقد ذكره كتاب المناقب في ضمن شيوخه ، ومن روى عنهم ، وسنين ذلك بعض التبيين ، وقد كان عبد الله وقت خروج ولديه في سجن أبي جعفر ، ومات فيه بعد مقتل ولديه .

لذلك نرى الكلام يروى عنه في النعمة على العباسيين عند خروج هؤلاء وبعد مقتلهم ، ويظهر أنه من ذلك الوقت كان لا يرى الولاء لبني العباس صواباً ولكنه كشأته في ماضيه لا يزيد في نقمته على النقد والكلام في غضون درسه أحياناً ، وأن يظهر منه الولاء لبني علي ، الفينة بعد الفينة ، لا يدعو إلى فتنة ، ولا يمتشق حساماً ، وكذلك شأن العلماء لا يشغلون عن علمهم ، إلا بالقدر اليسير الذي يرضون به أحاسيسهم بالمحبة والرضا فيما يحبون ويرضون ، ولقد كان أبو جعفر يعرف ذلك أو يظنه ، فكان يغضى أحياناً ويختبر أحياناً ، حتى كانت المأساة .

٣١ - هذا إجمال نعرض له ببعض التفصيل فيما يتصل بأبي حنيفة رضي الله عنه . خرج محمد النفس الزكية بالمدينة على أبي جعفر المنصور سنة ١٤٥ ، وكان يواليه أهل خراسان وغيرهم ، ولكنه كان بعيداً عنهم ، غير متحيزين إليه ، فلم يسكن له منهم نصرة ، وإن كان له منهم إرلاء والمحبة والرضا .

ويروى أن مالكا بالمدينة ألقى بجواز الخروج مع محمد ، فقد جاء في تاريخ ابن جرير ، وابن كثير ، أنه ألقى الناس بمبايعة محمد بن عبد الله ، فقبل له : فإن في أعناقنا بيعة للمتصور ، فقال : إنما كنتم مسكرهين ، وليس لمسكره بيعة ، فبايعه الناس عند ذلك على قول مالك ، ولزم مالك بيته ^(١) .

وانتهى أمر محمد بقتله ، كما انتهى أمر أخيه إبراهيم الذي خرج بالعراق ، واستولى على كثير من مدامنه ، وهاجم الكوفة - بقتله أيضاً .

وإذا كان لمالك على هذه الرواية فتواه في جواز الخروج مع محمد على المنصور . وقد حوسب على ذلك بالضرب والأذى ، فقد كان لأبي حنيفة موقف أشد من موقف مالك ، فقد كان يحجر بمناصرتة في درسه ، بل وصل الأمر إلى أن ثبط بعض قواد المنصور عن الخروج لحربه ، يروى : « أن الحسن بن قحطبة أحد قواد المنصور دخل على أبي حنيفة وقال : عمل لا يخفى عليك ، فهل لي من توبة ، قال : إذا عم الله تعالى أنك نادى على ما فعلت ، ولو خيرت بين قتل مسلم وقتلك ، لا اخترت قتلك على قتله ، وتجعل مع الله عهداً على ألا تعود ، فإن وفيت فهي توبتك . قال الحسن : إنى فعلت ذلك ، وعاهدت الله تعالى ألا أعود إلى قتل مسلم ، فكان ذلك إلى أن ظهر إبراهيم ابن عبد الله الحسنى العلوى ، فأمره المنصور أن يذهب إليه ، فجاء إلى الإمام ، فقص عليه القصة . فقال جاء أوان توبتك . إن وفيت بما عاهدت فأنت تائب ، وإلا أخذت بالأول والآخر ، فجد في توبته وتأهب وسلم نفسه إلى القتل ، ودخل على المنصور ، وقال : لا أسير إلى هذا الوجه إن كان الله تعالى طاعة في سلطانك فيما فعلت ، فلي منه أوفر الحظ ، وإن كان معصية فحسبي ، فغضب المنصور ، وقال حميد بن قحطبة أخوه : إنا نكره عقله منذ سنة ،

وكانه خاط عليه ، وأنا أسير ، وأنا أحق بالفضل منه ، فسار ، فقال المنصور لبعض ثقاته : من يدخل عليه من الفقهاء فقاراً ، إنه يتردد على أبي حنيفة^(١) .

هذا بعض ما يروى عنه ، ولئن صحت روايته ، لكان هذا العمل في نظر المنصور من أخطر الأعمال على دولته ، لأنه تجاوز فيه أبو حنيفة حد النقد المجرد ، والولاء القلبي إلى العمل الإيجابي ، وإن كان عمله مقصوراً على الإفتاء ، وإن المفتي يجب عليه التمسك في دين الله من غير تمويه للباطل ، ولا تحسين للفساد ، ولا تزوين لغير الحق .

ومهما يكن القول في هذه الرواية فهي تؤكد الثابت في التاريخ من أن أبا حنيفة كان يجهر بنقد الخليفة وأعماله بالنسبة العلويين ، وذلك يتفق مع ما فيه ، ومع علاقته بذرية علي ، فقد كانت له علاقة بزيد كما علمت ، وكان جعفر الصادق ذا صلة وثيقة به ، وكان محمد الباقر على اتصال به ، وكان هو تلميذاً لعبد الله بن حسن أبي إبراهيم ومحمد كما نوهنا ، فإذا جاءت الأخبار بولائه لهم ، وآلامه لما أصابهم ، فذلك هو الذي يتفق مع المنطق النفسى لأبي حنيفة ، ويصل حاضره بماضيه .

٣٢ — ولم يكن موقف أبي حنيفة له عنى عن أعين المنصور المتربة المتريسة وخصوصاً أنه في الكوفة ، ولذلك أراد أن يختبر طاعته وولاءه له وكانت الفرصة قد سنحت ، فقد كان يبنى بغداد ، وأراد أن يجعله قاضياً ، فامتنع ، فأبى وأصر المنصور على أن يتولى له عملاً أياً كان ، فيبين الصريح عن الرغبة ، ويكشف نيته ، وكان أبا حنيفة أدرك أن المقصود هو رقبته ، فأراد أن يفوت رغبته ، فيروى أنه قبل أن يعد اللبن في بنائها ، فقد جاء في رواية ساقها ابن جرير الطبري خلاصتها : « أن المنصور أراد أبا حنيفة على

القضاء بها فامتنع ؛ فحلف المنصور أن يتولى معه ، وحلف أبو حنيفة ألا يتولى ، فولاه القيام بأمر المدينة ، وضرب اللبن ، وأخذ الرجال بالعمل ، فتولى ذلك ، حتى فرغوا من استتمام جائط المدينة بما يل الخندق ، وقال ابن جرير : « وذكر عن الهيثم بن عدي أن المنصور عرض على أبي حنيفة القضاء والمظالم ، فامتنع ، فحلف ألا يقلع عنه ، حتى يعمل له ، فأخبر بذلك أبو حنيفة ، فدعا بقصبة ، فعد اللبن ، ليبر بذلك يمين أبي جعفر (١) » .

فوت أبو حنيفة على هذه الرواية مقصد أبي جعفر ، ويظهر أن ذلك كان في الوقت الذي جمع فيه رهوس العلويين ووضعهم في السجون ، وسأدر أموالهم ، وحرّمهم مما أقطعهم سلفه أبو العباس ، سواء أكان ذلك قبل مقتل ولدي عبدالله بن الحسن أم بعد مقتلهما ، فذلك الاختبار كان على أي حال في وقت المنازعة بين أبي جعفر والعلويين .

٣٣ - جملة الأخبار تنبئ إذن أن أبا حنيفة استطاع بهذا اللبن الذي لم يمس قلبه ودينه أن يغمض عنه العين المترقة وقتاً ، وقد أغمض عنه عين المنصور ، وإن لم يكن الإغماض كاملاً ، فقد كان يحدث منه الوقت بعد الآخر كلام يحصيه عليه ، وإن كان يؤجل حسابه .

وقبل أن تنتقل إلى ذكر بعض هذه الأمور التي جعلت أبا جعفر ينزل به ما أنزل بغير حق ، نقول إن المأساة التي نزلت به لم تكن عقب خروج إبراهيم بن عبدالله أخى النفس الزكية ، بل كانت بعد ذلك بخمس سنوات ، إذ خروج إبراهيم ومقتله كان سنة ١٤٥ ، وموت أبي حنيفة كان سنة ١٥٠ ، ولم يكن قبل ذلك بإجماع الرواة .

ولذلك نرى البحث العلمى يوجب علينا رفض بعض ما رواه الخطيب

في تاريخ بغداد عن زفر رضى الله عنه ، وهذا نصه « كان أبو حنيفة يجهر بالكلام أيام إبراهيم جهاراً شديداً . فقلت له : والله ما أنت بممتته ، حتى توضع الجبال في أعناقنا ، قال : فلم يلبث أن جاء كتاب المنصور إلى عيسى ابن موسى أن أحمل أبا حنيفة ، قال : فحمله إلى بغداد فعاش خمسة عشر يوماً (١) »

ليس لنا أن نرفض الجزء الأخير من هذه الرواية ، لأن مقتل إبراهيم بعد خروجه كان في سنة ١٤٥ ، كما بينا ، فلا يمكن أن يكون حمله إلى بغداد عقب خروجه ، لأن بينهما خمس سنين كما ذكرها ، وفي كتب الأخبار أخطا كثيرة من هذا النوع فيجب الاحتياط عند قبولها ، وتحري السادق منها ، وليس ذلك سهلاً .

٣٤ - كان أبو حنيفة بعد مناوأة العلويين بالمنصور ، وإيذائه لهم وقتله لرؤسهم لا يرتاح إلى حكمته ، وقد استطاع أن يدرأ عنه أذاه ، وانصرف إلى العلم كشأنه ، ولكن كان من وقت لآخر يقول بعض أقوال ، أو تكون أمور منه تكشف عن رأيه فيه وفي حكمته ، ولندكر أمرين قد عثرنا عليهما ومن شأنهما أن يثيرا شكوك المنصور أو اتهامه :

(أحد سماء) أن أهل الموصل كانوا قد انتقضوا على المنصور ، وقد اشترط المنصور عليهم أنهم إذا انتقضوا تحل دماؤهم له يجمع المنصور الفقهاء وفيهم أبو حنيفة ، فقال : أليس سمح أنه عليه السلام قال : المؤمنون عند شروطهم ، وأهل الموصل قد شردوا ألا يخرجوا على ، وقد خرجوا على عاملي ، وقد حلت لي دماؤهم ، فقال رجل : يدك مبسوطة عليهم ، وقولك مقبول فيهم ، فإن عفوت فأنت أه العفو ، وإن عاقبت فبما يستحقون ، فقال لأبي ماتقول أنت يا شيخ ، ألسنا في خلافة نبوة ، وبنت أمان ؟ قال : إنهم شردوا لك مالا يملكونه وشرطت عليهم ما ليس لك ، لأن دم

المسلم لا يحل إلا بأحد معان ثلاثة ، فإن أخذتهم أخذت بما لا يحل ، وشرط الله أحق أن توفي به ، فأمرهم المنصور بالقيام فتفرقوا ثم دعاه وقال : يا شيخ القول ما قلت ، انصرف إلى بلادك ، ولا تفت الناس بما هو شين على إمامك فتبسط أيدي الخوارج ،^(١) .

وهذا ما تذكره كتب المناقب ، ولقد وجدناه في الكامل لابن الأثير في حوادث سنة ١٤٨ ، فقد جاء فيه : « وعامة همدان شيعة لعل ، وعزم المنصور على إنفاذ الجيوش إلى الموصل والفتك بأهلها ، فأحضر أباحنيفة ، وابن أبي ليلى وابن شبرمة وقال لهم إن أهل الموصل شرطوا لي أنهم لا يخرجون ، فإن فعلوا حلت دماؤهم وأموالهم ، وقد خرجوا ، فسكت أبوحنيفة ، وتكلم الرجلان ، وقالوا : رعيك فإن عفوت فأهل ذلك أنت ، وإن عاقبت فبما يستحقون ، فقال لأبي حنيفة أراك سكت يا شيخ ، فقال : يا أمير المؤمنين أباحوا ما لا يملكون ، أرأيت لو أن امرأة أباحت فرجها بغير عقد نكاح وملك يمين ، أكان يجوز أن توطأ ؟ قال : لا . وكف عن أهل الموصل ، وأمر أباحنيفة وصاحبيه بالعودة إلى الكوفة ،^(٢) .

وسوق الخبر على هذا النحو مقبول ، كرواية المناقب ، وهو لا يختلف في معناها عنها ، ولسكن في بعض أجزائه خطأ ، لأنه ذكر أن ابن شبرمة كان من صحب أباحنيفة في هذا الاستفتاء وذكر أن ذلك في حوادث سنة ١٤٨ وابن شبرمة قد توفي سنة ١٤٤ ، كما تذكر كتب التراجم ، وابن الأثير نفسه^(٣) ، ولذلك تكون رواية المناقب أصدق قليلا ، وأدق في هذا تحريراً .

(الامر الثاني) من الأمور التي كشفت رأيه في حكومة أبي جعفر .

(١) المناقب لابن البزازی ج ٢ ص ١٧

(٢) الكامل لابن الأثير ج ٥ ص ٢١٧

(٣) الكامل ج ٥ ص ١٩٦

(٤) — أبو حنيفة

« أنه أرسل إليه هدية يختبره في قبولها فاعتذر عنها . فقد جاء في المناقب للهيكي : أنه أرسل إليه أبو جعفر بجائزة عشرة آلاف درهم وجارية ، وكان عبد الملك بن حمد وزير أبي جعفر فيه كرم وجيد الرأي فقال لأبي حنيفة عندما رفضها : « أنشدك الله إن أمير المؤمنين يطلب عليك علة فإن لم تقبل صدق على نفسك ما ظن بك ، فأبى عليه . فقال أما المال فقد أثبتته في الجوائز ، أما الجارية فاقبلها أنت مني ، أو قل عذرك ، حتى أعذرك عند أمير المؤمنين » فقال أبو حنيفة : إني ضعفت عن النساء ، كبرت ، فلا أستحل أن أقبل جارية لا أصل إليها ، ولا أجتريء أن أبيع جارية خرجت من ملك أمير المؤمنين . »

٣٥ — هذه أمثلة مما كان يحدث بينه وبين المنصور ، وهو يترصده ، ويتتبع أخباره ، وكان في حاشيته من يحرض عليه ، ويجعله في ظان من أقواله وفتاويه ، ولكنه يمتضى في أقواله وفتاويه التي يعتقد أنها الحق لا يهمه أرضوا عنه أم سخطوا مادام قد أرضى الله وأرضى الحق وضميره ، وإن كانت حاشيته السوء تثير أحماد المنصور عليه ، ولا تني في تحريضه عليه بالأذى .

روى الخطيب عن أبي يوسف أنه قال : « دعا المنصور أبا حنيفة ، فقال الربيع حاجب المنصور — وكان يعادى أبا حنيفة — : يا أمير المؤمنين ، هذا أبو حنيفة يخالف جدي ، كان عبد الله بن عباس يقول : إذا حلف على اليمين ، ثم استثنى بعد ذلك بيوم أو يومين جاز الاستثناء ، وقال أبو حنيفة لا يجوز الاستثناء إلا متصلا باليمين ، فقال أبو حنيفة : يا أمير المؤمنين إن الربيع يزعم أنه ليس لك في رقاب جندك بيعة ، قال وكيف ؟ قال يحلفون لك ثم يرجعون إلى منازلهم ، فيستثنون ، فتبطل أيمانهم ، فنهضك المنصور ، وقال : يا ربيع لا تعرض لأبي حنيفة ، فلما خرج قال لربيع :

أردت أن تشيط بدمي ! قال : لا ، ولكك أردت أن تشيط بدمي ،
تخلصتك وخاصت نفسي ، (١) .

ويروى الخطيب أيضاً : أن أبا العباس الطوسي كان سيء الرأي في أبي حنيفة ،
وكان أبو حنيفة يعرف ذلك ، فدخل أبو حنيفة على أبي جعفر ، وكثر الناس
فقال الطوسي اليوم أقتل أبا حنيفة ، فأقبل عليه ، فقال : يا أبا حنيفة ، إن
أمير المؤمنين يأمر الرجل منا بضرب عنق الرجل ، لا يدري ماهو ، أيسعه
أن يضرب عنقه ، فقال : يا أبا العباس ، أمير المؤمنين يأمر بالحق ، أم بالباطل ؟
قال بالحق قال : أفنذ الحق حيث كان ، ولا تسلم عنه ، ثم قال أبو حنيفة لمن قرب
منه إن هذا أراد أن يوثقني فربطته ، (٢) .

٣٦ - ومن المناسب أن نذكر هنا موقفاً لأبي حنيفة لعله كان الذريعة
التي اتخذ منها المنصور السبيل لإنزال الأذى بذلك الإمام العظيم ، وذلك أن
الأخبار تستفيض بأن الإمام رضى الله عنه كان ينقم أحكام قضاة الكوفة
إذا خالفت رأيه ، ويصرح بخطئها في أوقات صدورها ، ولمن قضى عليهم
فيها ، أو قضى لهم بها ، ولقد كان ذلك يثير حفيظة القاضي عليه ، ويجعله
يظن به السوء ، وقد يدفعه إلى القول فيه عند الأمراء ، بل يروى أن ابن أبي
ليلى قاضى الكوفة قد شكاه فعلاً ، وجاء الأمر بمنعه من الفتوى
حيناً . ثم أبيحت له الفتوى بعد الحظر .

لقد جاء في كتب المناقب وفي تاريخ بغداد أن ابن أبي ليلى قد نظر في
أمر امرأة مجنونة قالت لرجل يا ابن الزانيين . فأقام عليها الحد في المسجد .
قائمة ، وحدها حدين ، حداً لقذف أبيه ، وحداً لقذف أمه ، فبلغ ذلك
أبا حنيفة فقال أخطأ فيها في ستة مواضع : أقام الحد في المسجد ، ولا تقام

(١) تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٣٦٥

(٢) ج ١٣ ص ٣٦٦ من تاريخ بغداد .

الحدود في المساجد ، وضربها قائمة ، والنساء يضربن قعوداً ، وضرب لآليه
 حداً ولأمه حداً ، ولو أن رجلاً قذف جماعة كان عليه حد واحد ، وجمع
 بين حدين ، ولا يجمع بين حدين ، حتى يخف أحدهما ، والمجنونة ليس عليها
 حد ، وحد لأبويه وهما غائبان ولم يحضرا فيدعيا . فبلغ ذلك ابن أبي ليلى
 فدخل على الأمير ، فشكاه إليه ، وحجر على أبي حنيفة . وقال : لا يفت ،
 فلم يفت أياماً ، حتى قدم رسول من قبل ولي العهد ، فأمر أن يعرض مسائل
 على أبي حنيفة حتى يفتي فيها ، فأبى أبو حنيفة ، وقال : أنا محجور على ،
 فذهب الرسول إلى الأمير ، فقال الأمير : قد أذنت له ، فمعد فأفتي ،^(١) .

كان أبو حنيفة في نقده لا يفرق بين حكم يحكم به القاضي ، ويلزم به العامة
 في خطئه وصوابه ، وبين فتوى يفتيها الفقيه ولا يلزم بها أحداً ، بل ربما
 كان نقده للفتوى التي يرى فيها خطأ أخف حدة من نقده لحكم ينفذ ، ويترتب
 عليه ظلم واقع في نظره ، إذ يكون تألمه من الظلم مذكياً لحرارة اللوم ،
 ودافعاً للقول الناقض الهادم ، وقد يكون ذلك من الجانب النفسى لهمبرراته ،
 إذ أن خطأ القاضي تهمر به نفوس أو تضيع أموال ، أو تذهب حرمان ،
 أو تسقط حقوق ، أو تقرر مظالم ، ولكن من الناحية العامة النظامية يجب
 أن يكون للأحكام احترامها ، ليأتى الإلزام بها ، ويقتنع المقضى عليه بعاداتها
 فيرعى عن غوايته ، وتستتب الأمور ، ويستقيم عمود الحكم ، وإن
 أخطأ القاضي ونفذ قضاؤه ، وستر خطؤه ، لكان ذلك أحفظ للحقوق
 وأصون ، وخطأ قليل يغتفر ، وينبه إليه في سر من غير إعلان ، خير من
 أن يضطرب النظام ، ولا تحترم الأحكام ، ولا يطمئز الناس إلى نظر القضاء .
 ولقد كنا نود لأبي حنيفة الفقيه العظيم ، والإمام المتبع ، لو جعل نقده لأحكام
 القضاة في خفية ، وبالكتب يكتبها إليهم ، أو في تقرير يرسله إلى ولي الأمر
 برأيه ، إن لم تجد المسكاتية بينه وبينهم .

(١) راجع المناقب لابن البرزازی ج ١ ص ١٦٦ . وتاريخ بغداد ج ١٣ ص ٣٥٦ .

٣٧ — ومهما يكن موقف أبي حنيفة من أحكام القضاء ، فلقد كان ابن أبي ليلى لا يتلقى نقد أبي حنيفة بصدر وحب ، بل ربما عاداه بسبب ذلك النقد ، وربما دفعته المعاداة إلى أن ينال أبا حنيفة بالأذى يذبره له ، حتى لقد روى أن أبا حنيفة قال عنه : « إن ابن أبي ليلى ليستحل منى مالا أستحله من حيوان ، فإذا اكسنا أخذنا على أبي حنيفة نقده لأحكام ابن أبي ليلى ، وشدته في نقدها ، وعدم تحرجه من أن يكون على ملأ من الناس ، فإننا لنأخذ على قاضى الكوفة أنه جعل العلاقة بينهما عداوة بسبب ذلك النقد ، وربما كانت المودة تخفف من حدته ، وتجعله في دائرة العلماء ، أو فيما بينه .

٣٨ — وجدنا أبا حنيفة بميل إلى العلويين ، ويبدو ذلك على لسانه في حلقة درسه ، وبين تلاميذه ، ووجدناه يجهر بمخالفة المنصور في غاياته عندما يستفتيه وربما كان ذلك الاستفتاء ليكشف ما في نفسه ، فإذا انكشف له ، نهاه عن أن يكون منه عبارات يتخذ منها الخارجون على الإمام تحلة لأيمانهم والانتقاض على إمامهم ، ورأيانه يمتنع عن قبول عطاء من المنصور ، وربما كان ذلك أيضاً للكشف عن خبيثة نفسه ، لا مجرد السخاء ، فيرفض العطاء ؛ ويصرح له بعض المخلصين له من حاشية الخليفة بأنه يريد أن يبحث له عن علة ويدعوه إلى قبول ما يهدى إليه ، ليدفع الظنة عن نفسه ، فيصر على الاعتذار ووجدناه ينقد القضاء النقد المر إذا وجد فيه ما يخالف الحق في نظره ، من غير أن يلتفت إلى ما يجرحه ذلك النقد من ضياع روعة الأحكام .

٣٩ — ولقد ضاق صدر المنصور حرجاً من أبي حنيفة ، بل إنه برم به وبمواقفه معه وقت أن علم بميله للعلويين ، وأدته اختباراته المختلفة إلى تأكيد ذلك ، ثم كانت جملة من فتاويه التي استفتاه فيها تؤكد ما تأكد لديه ، ولكنه لم يجد حيلة للقضاء عليه ، لأنه لم يتجاوز في عمله حلقة درسه ولم يكن متهماً

في دينه ، فيؤخذ برينه ، ولا متهما في عمل من أعماله ، فيؤخذ بظاهر من عمله بل كان العالم اثبت الثقة الورع التقى السخى ، الذى تسايرت الركبان بذكر عليه وفضله وتقاه وهديه ، فليست له حيلة عنده مادام لم يمتشق حساماً ، ولم يخرج مع خارجة ، ولكنه متعامل منه ومتبرم به ، ولقد وجد انفرصة سانحة في عرضه القضاء عليه ، وإبائه أن يتولى .

عرض عليه أن يكون قاضى بغداد ، وبذلك يكون القاضى الأول للدولة فإن قبل ، كان ذلك دليلاً على إخلاصه ، أو على طاعته المطلقة المنصور ، وإن رفض كان ذلك ذريعة للنيل منه أمام العامة من غير حريجة دينية ، لأنه إذا كان فاضلاً في نظرهم ، فامتناعه امتناع عن واجب في عنقه ، فليحمل على ذلك أن يجب ببعض الأذى ينزل به ، وما ينزل به من أذى ، إنما هو لإكراهه على ما هو في مصلحة الناس أجمعين ، لا للكيد له ، ولا لظلمه ، إنما ليؤدى ضريبة العلم والفضل بالقيام بحق العامة في علمه وفضله ، وهو القضاء بينهم .

ولأنه كان ينتقد قضاء القضاة أحياناً فحق عليه أن يجاس في الكرسى الأول للقضاء ، ليرشد القضاة إلى ما يجب ، ويحماهم على الصواب ما أمكن ، وهو الفقيه الذى كانت فتاويه حاكمة على الأتضية بالتصحيح وبالتزييف ، فإذا امتنع من تولى ذلك المنصب ؛ فذلك حكم على سابق نقده للأحكام بأنه كان لجرد الهدم ؛ إذ قد لاحت له فرصة البناء فامتنع .

ولأنه إذا كان الفقيه الأول في نظر أهل العراق ، فقد تحرى الخليفة الصواب إذا أراد أن يجعله القاضى الأول ، فإن امتنع ، فن الصواب أن يكره على ذلك ، وليس في الإكراه ظلم ظاهر ما دامت الغاية رفع منار الحق بولايته .

٤ . — دعا أبو جعفر المنصور أبا حنيفة ليتولى القضاء فامتنع ، فطالب إليه أن يرجع إليه القضاة فيما يشكل عليهم ، ليفتيهم فامتنع ، فأُنزل به العذاب

بالضرب والحبس أو الحبس وحده على اختلاف الروايات، هذه هي خلاصة القصة ، ولنذكرها كما جاءت في كتب التاريخ والمناقب منقولة عن الرواة .

جاء في المناقب للموفق المكي : « أن أبا حنيفة لما أشخص إلى بغداد خرج ملتصع الوجه وقال : « إن هذا دعائي للقضاء ، فأعلمته أنني لا أصلح ، وأني لأعلم أن البيئة على المدعى ، واليمين على من أنكر ، ولاكنه لا يصلح للقضاء إلا رجل يكون له نفس ، يحكم بها عليك وعلى ولدك وقوادك ، وليست تلك النفس لي ، إنك لتدعوني فما ترجع نفسي حتى أفارقك ، قال : فلم لا تقبل صلاتي ؟ فقلت ما وصلني أمير المؤمنين من ماله بشيء فرددته ، ولو وصلني بذلك لقبائته ، إنما وصلني أمير المؤمنين من بيت مال المسلمين ، ولا حق لي في بيت مالهم ، إني لست بمن يقاتل من ورائهم ، فأخذ ما يأخذ المقاتل ، ولست من ولدانهم فأخذ ما يأخذ الولدان ولست من فقرائهم فأخذ ما يأخذ الفقراء قال : فأقم تأتلك القضاة فيما لعالمهم أن يحتاجوا إليك فيه . »

وجاء في المناقب لابن البرزاني : « أن أبا جعفر حبس أبا حنيفة على أن يتولى القضاء ويصير قاضي القضاة ، فأبى حتى ضرب مائة وعشرة أسواط ، وأخرج من السجن على أن يلزم الباب ؛ وطلب منه أن يفتي فيما يرفع إليه من الأحكام، وكان يرسل إليه المسائل، وكان لا يفتي ، فأمر أن يعاد إلى السجن . فأعيد وغلظ عليه وضيق تضيقاً شديداً . »

وجاء في تاريخ بغداد : « أشخص أبو جعفر أبا حنيفة ، فأراد على أن يوليه القضاء ، فأبى ، فحلف ليفعلن فحلف أبو حنيفة ألا يفعل ، فحلف المنصور ليفعلن فحلف أبو حنيفة ألا يفعل فقال الربيع الحاجب ألا ترى أمير المؤمنين يحلف ؟ فقال أبو حنيفة أمير المؤمنين على كفارة أيمانه أقدر مني ، وأبى أن يلى فأمر به إلى الحبس . »

وجاء فيه أيضاً عن الربيع بن يونس : « رأيت أمير المؤمنين ينازل أبا حنيفة في أمر القضاء ، وهو يقول : اتق الله ، ولا ترع أمانتك إلا من يخاف

الله ، والله ما أنا بمأمون الرضا ، فكيف أكون مأمون الغضب ؟ ولو اتجه الحكم عليك ثم هددتني أن تغرقني في الفرات ، أو أن ألى الحكم لاخترت أن أغرق ، لك حاشية يحتاجون إلى من يكرمهم لك ، فلا أصلح لذلك ، فقال له : كذبت ، أنت تصلح ، فقال : قد حكمت على نفسك ، كيف يحل لك أن تولى قاضياً على أمانتك وهو كذاب ؟ ^(١) .

٤١ — ذكرنا هذه الروايات ، لنضع بين يدي القارئ ما تجرى به الروايات المختلفة في الحجة التي أنزلها المنصور بأبي حنيفة ، وإن اختلاف المجاوبات بين أبي حنيفة والمنصور باختلاف الروايات لا تدل على تضاربها بل تدل على أن العرض قد اختلفت مجالسه ، وتعددت وتباينت الأقوال فيه ، فهو مرة يعرض عليه القضاء ثم الإفتاء ، ويناقشه الحساب في أمر رفض العطاء ، وفي مجلس آخر يشدد عليه في عرض القضاء ، وأبو حنيفة يشدد في الرفض مختاراً أن يغرق في الفرات عن أن يلى القضاء ، وآخر بين الأمرين . وسرة الثالثة يحلث عليه المنصور أن يلى ، فيحلث أبو حنيفة ألا يلى ، وتنتهي الأيمان بينهما إلى الحبس ؛ بعد أن يثير الربيع بن يونس الحاجب أبا جعفر بما يغمزه من قول ، وقد ذكرنا ما كان بين أبي حنيفة وبينه من عداوة ، أو بالأحرى ما كان يكتنه لأبي حنيفة من بغض ، وهذه الروايات تدل في مجموعها على جملة أمور :

اولها — أن أبا حنيفة عندما رفض القضاء ما كان يرفضه لأنه لا يوالى المنصور فقط ، بل يرفضه لأنه يراة عملاً خطيراً ، ربما لا تقوى نفسه على احتماله ، ولا يقوى ضميره على تلقى تبعاته ، ولا تقوى إرادته على ضبط نفسه عن أهوائها في الأمور التي تكتسب منصبه ، ولا يقوى على تنفيذ

الحق في كل الناس ؛ فهو يرى في القضاء محنة تسهل دونها كل محنة ، ولقد كنا نعتقد جازمين أنه يرفضه لذلك فقط ، وأنه لا يطوى في ثنايا الرفض أى نزعة سياسية لأبى حنيفة ، لولا أنه رفض الإفتاء أيضاً ؛ والإفتاء إنما يكون فيما يشكل على القضاة ؛ وقد اختبر في الإفتاء ؛ فكان القوى الجريء ، اللهم إلا أن يقال إن إفتاءه عندما تعرض عليه مسائل القضاء حكم ، وهو لا يريد الحكم بأى شكل من أشكاله ، بل ربما كان ذلك الحكم الذى ينطوى عليه الإفتاء أخطر من الحكم بعد النظر في المسألة ، لأنه من غير دراسة الموضوع وتلس الحق من أقوال المتقاضين ، وما يبدى على ألسنتهم ، وغير ذلك مما يستقى في مجالس القضاء .

ثانيها — أن أبا جعفر كان يتظن في الأمر الذى يحمل أبا حنيفة على الرفض فلم يعتقد أنه مجرد التجوّب والتخرج والإبتعاد عن تحمل تبعات الحكم ولذا سأله عن السبب في رفض العطاء ولو لم يكن ثمة ارتباط بين رفض القضاء ورفض العطاء ماوجه هذا السؤال ، وقد تبين من مجرى الحوادث أن أسباب التظن كانت ثابتة . وأن من الحاشية من كانوا يثيرونها إذا سكنت نفسه ، ويوجهون نظره إلى ما يثبتها إن كانت مجاوبة بينهما .

ثالثها — أن أبا حنيفة لم يكن رقيقاً في أجوبته ، فلم يتكلم بمعسول القول ، ولم يتخذ الحيلة مخرجاً ، فكان يجار بالحق غير مبال بالنتائج ، بل مترقباً لها محتثاً صبوراً ، فهو يرفض القضاء ، ويرفض الإفتاء من غير تحايل ، ويصرح بأن رفض العطاء لأنه من بيت مال المسلمين ، وما كان ذلك يحل له ، ثم يقسم الخليفة ، فيقسم أيضاً ولا يبالى ، ويغمر الربيع في القول فلا يبالى أيضاً ، لأنه احتسب الأمر ، وأشرف فيه على النهاية ، والله يتولى الجزاء .

٤٢ — وانتهى الأمر بأن أنزلت المحنة بأبى حنيفة ، وقد اتفق الرواة

على أنه حبس ، وأنه لم يجلس للإفتاء والتدريس بعد ذلك ؛ إذ أنه مات بعد هذه المحنة أو معها ، ولكن اختلفت الرواية : أمات محبوساً بعد الضرب الذى تكاد الروايات تتفق عليه أيضاً ؟ أم مات محبوساً بالسم فلم يكتف بضربه ، بل سقى ذلك الشيخ السم ليعجل موته ، ولا يستمر فى السجن طويلاً ؟ أم أطلق من حبسه قبل موته ، فمات فى منزله بعد المحنة ، ومنع من التدريس والاتصال بالناس ؟ لقد ذكرت الروايات الثلاث فى كتب المناقب وغيرها ، فروى أنه استمر بعد الضرب فى الحبس حتى مات ، وروى عن داود بن راشد الواسطى أنه قال : « كنت شاهداً حين عذب الإمام ليلى القضاء ، كان يخرج كل يوم فيضرب عشرة أسواط ، حتى ضرب عشرة ومائة سوط ، وكان يقال له أقبل القضاء ، فيقول لا أصلح ، فلما تابع عليه الضرب قال خفياً : « اللهم أبعد عني شرهم بقدرتك ، فلما أبى دسوا عليه السم فقتلوه » .

وجاء فى المناقب لابن البرازى أنه « بعد أن حبس وضيق عليه مدة كالم المنصور بعض خواصه ، فأخرج من السجن ، ومنع من الفتوى والجلوس للناس والخروج من المنزل ؛ فكانت تلك حالته إلى أن توفى » .

ونحن نميل إلى هذه الرواية الأخيرة ، لأنها هى التى تتفق مع سياق الحوادث وما عرف عن المنصور ، وذلك لأن المنصور كان لا يجب أن يظهر بمظهر المضطهد للعلم والعلماء ، وإذا كانت الحوادث قد اضطرت له لإنزال الأذى بأبى حنيفة . فقد وجد مبررانه ، والمنطق أن يكتفى بما يتفق مع هذه المبررات . وهو إكراهه على القضاء فلم يكن التعذيب لجرد الانتقام ، بل كان فى الظاهر للحمل ، ولم يؤد إلى نتيجة ، فلا يلج فيه حتى لا تظهر نيته ، والمعقول أن يكون من بين خواصه من يشفع لهذه الشيخوخة التقية .

التي لم يكن منها أذى للخليفة ، وإن خالفته . ثم يجب أن يكون للعامة حساب يخشى ؛ فلا يسترسل في العذاب ؛ والرواة متفقون على أنه أوصى بأن يدفن في جانب من المقبرة لم يجر فيه غضب دون الجانب الآخر لأنه غضب ، وما كانت تلك الوصية ، إلا وهو خارج الحبس ، وقيل الوفاة ، ولقد كان في منعه من الاتصال بالناس والتدريس ما يوجب اضطئشان الخليفة ، فلا معنى لأن يستمر الحبس ، ولقد ذكر أن المنصور قد صلى على قبره بعد موته ؛ وما كان المنصور ليفعل ذلك لو كان مات في محبسه .

٤٣ - مات أبو حنيفة كما يموت الصديقون والشهداء ، وكان ذلك سنة ١٥٠ ، وقيل سنة ١٥١ ، وقيل سنة ١٥٣ ؛ والصحيح الأول ، وقد كان في الموت راحة لذلك الضمير المعنى ، ولذلك الوجدان الديني المرهف ؛ ولذلك القلب القوى ولذلك العقل الجبار ، ولتلك النفس الصبور التي لاقت الأذى فاحتملته . لاقت من المخالفين في الآراء ، ورميت بكل رمية فتحملتها مطمئنة راضية مرضية ، ولقيت الأذى من السفهاء ، ثم لقيته من الأمراء ثم الخلفاء . وما ضعفت وما وهنت ، وإذا كان للنفوس جهاد ، ولجهادها ميادين ، فأبو حنيفة رضى الله عنه كان من أعظم أبطال ذلك النوع من الجهاد . ومن انتصر في كل ميادينه ، وكان جلدأ في جهاده قوياً في جلاده ، حتى وهو يلفظ النفس الأخير ، فهو يوصى بأن يدفن في أرض طيبة لم يجر عليها غضب . وألا يدفن في أرض قد اتهم الأمير بأنه غضبها ، حتى يروى أن أبا جعفر عندما علم ذلك قال : « من يعذرني من أبي حنيفة حياً وميتاً » .

والعظمة العلم والدين والخلق والروح روعة وتأثير في الناس لا يقل عن عظمة للسلطان وجاء الأحكام ، ولذلك شيعت بغداد كلها جنازة فقيه العراق ، والإمام الأعظم . ولقد قدر عدد من صلوا عليه بخمسين ألفاً ، حتى لقد صلى أبو جعفر نفسه على قبره بعد دفنه كما ذكرنا ، ولا ندرى أكان

ذلك إقراراً منه بعظمة الخلق والدين ، وجلال التقى ، أم لإرضاء العامة ؟
ولعله مزيج من الأمرين ، فقد كان أبو حنيفة عظيماً حقاً .

٤٤ — مات أبو حنيفة ببغداد ودفن بها ، وعلى ذلك اتفقت الأخبار ،
ولكن : هل كان قد نقل حلقة درسه بها ؟ لم يذكر أحد من المؤرخين أن
أبا حنيفة قد نقل درسه إلى بغداد . والأخبار كلها تشير إلى أن درسه استمر
بالكوفة إلى أن حيل بينه وبين الدرس والإفتاء ، ففي الروايات التي تذكر محنته
إشارة إلى أنه حمل من الكوفة إلى بغداد ، وأحياناً تصرح بذلك ، وعلى ذلك
نقول : إنه في المدة التي عاشها بعد تمام بناء بغداد كان درسه بالكوفة إلى أن
أنزلت به المحنة ، ومات بعدها .

وليس معنى ذلك أنه لم يتخذ حلقة درس في غير الكوفة ، بل المروى
أنه كان إذا ذهب إلى الحج ألقى وجادل وناظر ، وقد كان يتخذ له حلقة درس
في المسجد الحرام أحياناً ، ثم لا نستطيع أن ننفي أنه في المدة التي آوى فيها
إلى الحرم من مظالم الأمويين وعماهم ، اتخذ له حلقة درس أدلى فيها بأرائه
وفقفه ، وإن كان المؤرخون وكتاب المناقب لا يذكرون شيئاً في ذلك .
لا سلباً ولا إيجاباً .

ومهما يكن من أمر الدروس التي كان يلقيها خارج الكوفة والمناظرات التي
كانت تعقد بينه وبين الفقهاء كمنظراته مع الأوزاعي ، ومدارسته الإمام مالكا
رضي الله عنهما بعض الآراء الفقهية ، ثم مجادلاته الكثيرة بالبصرة — فدروسه
الرئيسية كانت بين أصحابه وتلاميذه بالكوفة ، حتى كان يلقب بفقيه الكوفة .

علم أبو حنيفة ومصادره

٤٥ — لم يعرف تاريخ الفقه الإسلامي رجلاً كثر مادحوه وناقدهوه
كأبي حنيفة رضي الله عنه كما ذكرنا ، فقد كثرت الألسنة في قدحه ، كما ألفت

الكتب الكثيرة في مدحه، ذلك بأنه كان فقيهاً مستقلاً قد سلك في تفكيره مسلكاً استقل به، وتعمق فيه وأغور، فكان لا بد أن يجد الموافق المعجب، والخائف الحق. ولقد كان جل من ذموه ممن لم يستطيعوا مجاراته في استقلال فكره، أو لم تصل مداركهم إلى أفقه، أو من المزمعين الذين يرون كل طريق لم يؤخذ فيه بأقوال السلف وحدها هو بدع منكور، وليس بحق معروف، فقد وجدوه أكثر من رأى، حيث كان يجب التوقف في نظرهم أو الأخذ بالقليل. وبعض ناقيديه، ممن جهلوه ولم يعرفوا تقواه ومروءته وما آتاه الله من فضله، من عقل موفور، وعلم غزير، وقدر خطير، ومنزلة عند العامة والخاصة، ومهما يكن تعدد أصناف القادحين، وكثرة كلامهم ولغظهم، فقد أنصف التاريخ فقيه العراق ممن شنع عليه، وكادله في حياته، ومن افترى عليه بالكذب من بعد مماته، واستمع الناس إلى أقوال من زكوه، وأثنوا عليه على أنها شهادة الصدق، وقول الحق، ثم بقيت كلمات اللاغطين دليلاً على أن الإنسان مهما يعظم قدره وفكره وإخلاصه ومروءته ودينه — لا يسلم من الافتراء والامتراء وأنه بذلك يعظم بلاؤه وجزاؤه.

٤٦ — ولقد بقيت أصوات الثناء تتجاوب في الأجيال، تعطر سيرة ذلك الفقيه العظيم وقد كان الثناء على علمه وشخصه من رجال كثيرين تحالفت مناحي تفكيرهم، واتفقوا جميعاً على تقديره وتذكر لك بعضاً قليلاً من عبارات العلماء الذين عاصروه، أو قاربوه أو جاءوا بعده.

لقد قال فيه معاصره الفضيل بن عياض الذي اشتهر بالورع: «كان أبو حنيفة رجلاً فقيهاً، معروفاً بالفقه، واسع المال، معروفاً بالأفضال على كل من يطيف به، صبوراً على تعلم العلم بالليل والنهار، حسن الليل، كثير

الصمت ، قليل الكلام حتى ترد مسألة في حلال أو حرام ، فكان يحسن أن يدل على الحق ، هاباً من مال السلطان»^(١) .

وقال جعفر بن الربيع : «أقت على أبي حنيفة خمس سنين . فما رأيت أطول صمتاً منه . فإذا سئل عن شيء من الفقه تفتح ، وسال كالوادي . وسمعت له دويأ وجهارة بالكلام»^(٢) .

وقد قال فيه معاصره مليح بن وكيع : «كان والله أبو حنيفة عظيم الأمانة وكان والله في قلبه جليلاً كبيراً عظيماً . وكان يؤثر رضاه على كل شيء ، ولو أخذته السيوف في الله لاحتمل ، رحمه الله ، ورضى الله عنه رضا الأبرار ، فقد كان منهم » .

ولقد وصفه معاصره الورع الثقي عبد الله بن المبارك بأنه نخ العلم^(٣) . وقال فيه المحدث ابن جريح في مطلع حياته : «سيكون له في العلم شأن عجيب» ؛ وقال فيه بعد أن كبر وذكر عنده : «إنه الفقيه . إنه الفقيه » . وقال فيه بعض معاصريه : «كان أبو حنيفة عجباً من العجب : وإنما يرغب عن كلامه من لم يقو عليه»^(٤) .

وقال فيه الأعمش معاصره : «إن أبا حنيفة لفقيه » .

وقد سئل مالك عن عثمان البتي فقال : كان رجلاً مقارباً . وسئل عن ابن شبرمة فقال : كان رجلاً مقارباً . وسئل عن أبي حنيفة ، فقال : «لو جاء إلى أساطينكم هذه . يعني السواري . فقائسكم على أنها خشب لظننتم أنها خشب»^(٥) .

(١) تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٣٤٠

(٢) الكتاب المذكور ص ٣٤٠

(٣) الخيرات الحسان ص ٣٢

(٤) الخيرات الحسان ص ٣٥

(٥) الانتقاء لابن عبد البر ص ١٣٣

٤٧ - لانستطيع أن نحصى أقوال من أثنوا على أبي حنيفة فهذا الذي سقناه غيض من فيض ، وكل من عاصره ، سواء أكان موافقاً أم كان مخالفاً - وصفه بأنه كان فقيهاً ، ولعل أبلغ هذه الأوصاف جميعها ما ذكره عند الله بن المبارك من أنه : « كان مخ العلم » ، فهو قد أصاب من العلم اللباب ووصل فيه إلى أقصى مداه ، وكان يستبطن المسائل ، ويستكثنها ، ويتعرف أصولها ، ويبني عليها . ولقد شغل عصره بفكره وعلمه ومناظراته فهو بين المتكلمين يناقشهم ، ويدفع أهواء ذوى الأهواء ، ويناقش الفرق المختلفة ، وله رأى في مسائل علم الكلام أثر عنه ، بل هناك رسائل نسبت إليه ، وله في الحديث مسند ينسب إليه ، وله بهذا المسند إن كانت النسبة صحيحة مقام في الحديث ، وإن كان مقامه في الفقه والتخريج وفهم الأحاديث واستنباط علل أحكامها ، والبناء عليها - المقام الأعلى ، حتى إن بعض معاصريه قال : « إنه لم يعرف أحداً أحسن فهماً للحديث منه » وما ذلك إلا لأنه يستخرج العلل الباعثة على الأحكام من مطويات الألفاظ والمناسبات ، وما اقترن بالقول ، فلا يكتفى بفهمه على ظاهر القول ، بل يفهم المعنى ، ويستخرج العلة ، ويربطها بمناسبات الأمور ، وملاساتها ثم يبني عليها ، ويعتبر الحكم المعروف أصلاً يبني عليه ما يشبهه في معناه .

٤٨ - من أين جاء لأبي حنيفة كل هذا العلم ؟ ما مصادره ؟ ما مهيئاته ؟ ما الذي توافر له ، حتى كان منه مارواه تاريخ العلم الإسلامى ؟

إن المهيئات التي يجب توافرها لتوجيه الشخص توجيهاً علمياً ، وانبوغه في وجهته أربعة أمور (أولها) صفاته التي جبل عليها ، أو كانت منه بمنزلة الجبلية ، أو التي اكتسبها حتى صارت منه بمنزلة الملكات ، وبعبارة جامعة الصفات التي تعين نزوعه النفسى ، وتبين منحاه الفسكوى ، و (ثانيها) الموجهون

الذين التقى بهم ، وأثروا فيه ، ورسوموا له الطريق التي اختار نهجها ، أو أروا المناهج المختلفة ، وعلى ضوءها شق طريقه ، وعبر سبيله ، وسار فيما رآه المنهج الأمثل ، والطريق الأقوم و (ثالثها) حياته الشخصية ، وتجاربه ، وما نزل به أو لابس في أدوار حياته مما جعله يسير في المسارات التي انتهى إليها ، فإنه قد تتحد المواهب والشيوخ لشخصين ولكن أحدهما ينتهي إلى النجاح . والآخر لا ينجح ، أو يسلك غير السبيل الذي يؤدي إلى النجاح ، لأن حياته الخاصة رسمت له طريقاً آخر ، ولم يكن ثمة موازنة بين ما يوجهه إليه شيوخه ومواهبه ، وما توجهه إليه حياته الخاصة وما صادفه فيها و (رابعها) العصر الذي أظله ، والبيئة الفكرية التي عاش فيها ، وترعرعت مواهبه تحت سلطانها ، ولنخص كل واحد من هذه العناصر بكلمة :

صفات إلى حنيفة

٤٩ - اتصف أبو حنيفة بصفات تجعله في الذروة العليا بين العلماء ، فقد اتصف بصفات العالم الحق ، الثابت الثقة ، البعيد المدى في تفكيره ، المتطلع إلى الحقائق ، الحاضر البديهة التي تسارع إليه الأفكار .

(١) وقد كان رضى الله عنه ضابطاً لنفسه ، مستولياً على مشاعره ، لاتعصب به الكلمات العارضة ، ولا تبعده عن الحق العبارات النابية . كان مرة يناقش في مسألة أفتى فيها واعظ العراق وذو المسكانة بين أهله الحسن البصرى ، فقال : أخطأ الحسن ، فقال له رجل أنت تقول أخطأ الحسن يابن الزانية ، فما تغير وجهه ولا تلون ، ثم قال : إى والله أخطأ الحسن وأصاب عبد الله بن مسعود ، وكان يقول : اللهم من ضاق بنا صدره ، فإن قلوبنا قد اتسعت له ، (١) .

ولم يكن هدوءه هذا وسعة صدره ، صادرين عن شخص جامد الحس ضعيف الشعور ، بل كان ذا قلب شاعر ، ونفس محسة ، يروى أنه : « قال له بعض مناظريه : يا مبتدع يا زنديق ، فقال غفر الله لك ، الله يعلم مني خلاف ذلك ، وإني ما عدلت به مذعرفته ، ولا أرجو إلا عفوه ، ولا أخاف إلا عقابه ، ثم بكى عند ذكر العقاب ، فقال له الرجل : اجعلني في حل مما قلت ، فقال : كل من قال في شيئاً من أهل الجهل ، فهو في حل ، وكل من قال في شيئاً مما ليس في من أهل العلم ، فهو في حرج ، فإن غيبة العلماء تبقى شيئاً بعدهم ، (١) .

فلم يكن هدوء أبي حنيفة ، هدوء من لا يحس ، بل كان هدوء من علت نفسه وسمت بالتقوى ، فلا يحس إلا بما يتصل بالله . ولا تعلق بها أدران الناس ، وكأنها صفحة مجلوة ماساء ، لا ينطبع فيها شيء من أقوال الناس المؤذية ، بل تنحدر عنها ، ولا يتصل بها شيء منها ، وكان هدوءه هدوء الحازم الضابط لنفسه الصبور المحتمل الذي لا يطيش فكره وراء العواصف التي تعرض للنفس ، ولقد كان ثابت الجأش رابط الجنان ، يروى أن حبة سقطت من السقف في حجره وهو في حلقة بالمسجد فتفرق كل من حوله ولكنه استمر في حديثه ونحاها (٢) .

(ب) وقد أوتي استقلالاً في تفكيره ، جعله لا يفنى في غيره ، ولا حظ ذلك عليه شيخه حماد بن أبي سليمان ، فقد كان ينازعه النظر في كل قضية ، لا يأخذ فكرة من غير أن يعرضها على عقله ، واستقلال فكره هو الذي جعله يرى ما يرى حراً غير خاضع إلا لنص من كتاب أو سنة ، أو فتوى صحابي ، أما التابعي فله أن ينظر في قوله ، يخطئه ويصوبه ، لأن رأيه ليس

(١) الخيرات الحسان ص ٤٠ .

(٢) المناقب للمكي ج ٢ ص ٢٦٨ .

واجب التقليد ، ولا من الورع تقليده . ولقد كان يعيش في وسط شيعى ، وهو الكوفة ، والتقى بأئمة الشيعة في عصره ، كزيد بن على ، ومحمد الباقر ، وجعفر الصادق ، وعبد الله بن حسن ، واحتفظ برأيه في كبار الصحابة ، مع عظيم ميله إلى العترة النبوية ، ومحبة لهم ، واحتماله العذاب في سبيلهم . جاء في الانتقاء لابن عبد البر ما ذى ٤ :

« قال سعيد بن أبى عروبة : قدمت الكوفة فحضرت مجلس أبى حنيفة ، فذكر يوماً عثمان بن عفان فترحم عليه ، فقلت له : وأنت يرحمك الله ، فما سمعت أحداً في هذا البلد يترحم على عثمان بن عفان غيرك ، (١) .

هذا هو الفكر المستقل لا يخضع للعامة ، ولا يقنى في الخاصة ولا يؤثر فيه الحب والبغض .

(ج) وكان عميق الفكرة ، بعيد الغور في المسائل ، لا يكتفى بالبحث في ظواهر الأمور والنصوص ، ولا يقف عند ظاهر العبارة ، بل يسير وراء مراميها البعيدة أو القريبة ، ولا يكتفى في الأمر بدرسه كما هو في ظاهر وضعه بل يسير في البحث عن علله وغاياته غير متوقفة ولا وان ، ولعل ذلك العقل الفلسفى المتعمق هو الذى دفعه لأن يتجه أول حياته إلى علم الكلام ، ليرضى تلك النهمة العقلية ، ويشبع ذلك النزوع الفسكرى بالبحث في تلك الأمور ، ولعل ذلك التعمق هو الذى دفعه لأن يدرس الأحاديث دراسة متعمق ، يبحث عن علل ما اشتملت عليه من أحكام ، مستعيناً في ذلك بإشارات الألفاظ ومراعى العبارات ، وملايسات الأحوال ، والأوصاف المناسبة ، حتى إذا استقامت بين يديه العلة ، اطرد القياس بها ، وفرض الفروض ، وصور الصور ، وسار في ذلك شوطاً بعيداً .

(د) ركان حاضر البديهة ، تجيئه أرسال المعاني متدافعة فى وقت الحاجة إليها ، فلا تحتبس فكرته ولا يغلق عليه فى نظر ، ولا يفهم فى جدال ، مادام الحق فى جانبه وعنده من الأدلة ما يؤيده (١) .

وكان واسع الحيلة يعرف كيف ينفذ إلى ما يفهم خصمه من أيسر سبيل ، وله فى ذلك غرائب ومدهشات معجبات ، قد امتلأت بها كتب المناقب والتراجم وكتب التاريخ التى تصدت لبيان حياته ، ونذكر من ذلك ثلاث مناظرات تكشف عن حسن تأتية ، ولطف مداخلة ، وإن لم تكن من أغربها .

اولاها - أنه يروى أن رجلا مات وأوصى إلى أبى حنيفة وهو غائب ، وارفع إلى ابن شبرمة ، فذكر ذلك له ، وقام أبو حنيفة البينة أن فلاناً مات وأوصى إليه ، فقال ابن شبرمة يا أبا حنيفة أتخلف أن شهودك شهدوا بحق؟ قال ليس على يمين ، كنت غائباً ، قال ضلت مقاييسك ، قال أبو حنيفة : ماتقول فى أعمى شج ، فشهد له شاهدان بذلك ، أعلى الأعمى أن يخلف أن شهوده شهدوا بحق ، وهو لم ير ؟ فحكم بالوصية وأمضاها .

ثانيها - أنه دخل الضحاك بن قيس الخارجى الذى خرج فى عهد الأمويين مسجد الكوفة ، فقال لأبى حنيفة : تب فقال : مم أتوب ؟ قال من تجوزك الحكمين ، فقال أبو حنيفة تقتلنى أو تناظرنى ؟ فقال بل أناظرك ؟ قال : فإن اختلفنا فى شىء مما تناظرنا فيه ، فمن بينى وبينك ؟ قال : اجعل أنت من شئت فقال أبو حنيفة لرجل من أصحاب الضحاك : أقعد فاحكم بيننا فيما نختلف فيه

(١) روى عن الليث بن سعد أنه قال : كنت أتعنى رؤية أبى حنيفة ، حتى رأيت الناس متقصفين على شيخ ، فقال رجل : يا أبا حنيفة وسأله عن مسألة ، فوالله ما أعجبنى صوابه كما أعجبنى سرعة جوابه .

إن اختلفنا ، ثم قال للضحك أترضى بهذا بينى وبينك ؟ قال نعم قال فأنت قد جوزت التحكيم ، فانقطع .

ثالثها — أنه يروى أنه كان بالكوفة رجل يقول : عثمان بن عفان كان يهودياً ولم يستطع العلماء إقناعه أو حمله على أن يقول غير مقالته ، فأناه أبو حنيفة ، قال أتيتك خاطباً ، قال لمن ؟ قال : لابنتك . رجل شريف غنى بالمال ، حافظ لكتاب الله سخي ، يقوم الليل في ركوع ، كثير البكاء من خوف الله ، قال في دون هذا مقنع يا أبا حنيفة ، قال إلا أن فيه خصلة ، قال وما هي ؟ قال يهودى ، قال سبحان الله !! تأمرنى أن أزوج ابنتى من يهودى ؟ قال ألا تفعل ؟ قال : لا ، قال فالنبي صلى الله عليه وسلم زوج ابنته من يهودى ! ، أى من عثمان رضى الله عنه الذى يزعمه الرجل كذلك . قال : أستغفر الله ، إني تأمب إلى الله عز وجل .

والأخبار مستفيضة بسعة حيلته فى المناظرات ، وحسن استخراجه للطائف القول فى أشد المواقف حرجاً وضيقاً ، حتى لقد قال له أبو جعفر المنصور : أنت صاحب حيل .

وكان يسهل له سبيل الجدال قوة فراسته ، وبصره بنفوس الرجال ، وقدرته على فتح مغاليق قلوبهم وخفايا نفوسهم ، فيأتى إليهم من قبل ما يدركون ويألفون ويسوغ الحق لهم ، ويسهل قبوله عليهم .

(هـ) وكان أبو حنيفة مخلصاً فى طلب الحق ، وتلك هى صفة الكمال التى رفعتة ونورت قلبه ، وأضامت بصيرته بالمعرفة ، فإن القلب المخلص الذى يخلو من الغرض ودرن النفس والهوى فى بحث الأمور وفهم المسائل ، يقذف الله فيه بنور المعرفة فتزكو مداركه ، ويستقيم فكره ، وإن الاتجاه المستقيم فى طلب الحقائق ليسهل إدراك العقل لها ، بخلاف العقل الذى

أركسته الشهوات ، فإنها تمضيه ، وما يدري أهو في مهاوى شهواته ، أم في مدارك عقله .

ولقد خالص أبو حنيفة نفسه من كل شهوة ، إلا الرغبة في الإدراك الصحيح ، وعلم أن هذا الفقه دين ، أو فهم في الدين لا يطلبه من غلبت عليه فكرة ، ولم يحطل نفسه تسير إلا وراء الحق وحده ، وما يهدى إليه ، وسواء عليه أن يكون غالباً أو مغلوباً ، بل هو الغالب دائماً مادام يصل إلى الحق ، ولو كان الذي أقنعه به من خصومه في الجدل والمناظرة .

وكان لإخلاصه لا يفرض في رأيه أنه الحق المطلق الذي لا يشك فيه ، بل كان يقول : « قولنا هذا رأى ، وهو أحسن ما قدرنا عليه ، فن جاءنا بأحسن من قولنا . فهو أولى بالصواب منا »^(١) .

وقيل له : « يا أبا حنيفة هذا الذي تقى به ، هو الحق الذي لا شك فيه ، فقال والله لا أدري لعله الباطل الذي لا شك فيه . . . » ، وقال زفر : كنا نختلف إلى أبي حنيفة ومعنا أبو يوسف ، ومحمد بن الحسن . فكنا نكتب عنه ، فقال يوماً لأبي يوسف : « ويحك يعقوب لا تكتب كل ما تسمعه مني ، فإني قد أرى الرأي اليوم فأتركه غداً ، وأرى الرأي غداً فأتركه بعد غد . . . »^(٢) .

وكان لإخلاصه في طلب الحق يرجع عن رأيه إن ذكر له مناظره حديثاً لم يصح عنده غيره ، ولا مطعن له فيه : أو ذكرت له فتوى صحابي كذلك .

يروي عن زهير بن معاوية ، أنه قال سألت أبا حنيفة عن أمان العبد ، فقال إن كان لا يقاتل فأمانه باطل ، فقلت : حدثني عاصم الأحول عن الفضيل

ابن يزيد الرقاشي قال : كنما نحاصر العدو ، فرمى إليه بسهم فيه أمان فقالوا :
قد أمتمونا ، فقلنا : إنما هو عبد ، فقالوا : والله ما نعرف منكم العبد من الحر .
فكتبنا بذلك إلى عمر بن الخطاب ، فكتب عمر أن أجزوا أمان العبد .
فسكت أبو حنيفة ، ثم غبت عن الكوفة عشر سنين ، ثم قدمتها ، فأنتيت
أبا حنيفة ، فسألته عن أمان العبد فأجابني بحديث عاصم . ورجع عن قوله ،
فعلت أنه متبع لما سمع . . . وقيل له أتخالف النبي صلى الله عليه وسلم ؟ فقال :
لعن الله من يخالف رسول الله صلى الله عليه وسلم . به أكرمنا الله وبه
استغنينا ، (١) .

هذا هو إخلاص أبي حنيفة لفقهاء دينه . فلم يكن من المتعصبين لأرائهم ،
بل دفعه الإخلاص للحق - مع سعة عقله - لأن يفتح قلبه لغير رأيه من
الآراء ، وإن التعصب إنما يكون من غلبت مشاعره على أفكاره ، أو من
ضعفت أعصابه ، وضاق نطاق فكره ، ولم يكن أبو حنيفة شيئاً من ذلك .
بل كان القوى في عقله ، المستولى على نفسه وأعصابه ، المخلص في طلب
الحق ، الخائف من ربه ، فقدر لنفسه الخطأ دائماً .

(و) وكان يتوج هذه الصفات كلها صفة أخرى لعلها مظهر لهذه
الصفات كلها ، أو هي هبة الله لبعض النفوس ، تلك الصفة هي قوة الشخصية ،
والنفوذ والمهابة ، والأثير في غيره ، بالاستهواء والجاذبية ، وقوة الروح ،
كان له تلاميذ كثيرون ، ولم يكن يفرض عليهم رأيه ، بل كان يدارسهم
ويتعرف آراء الكبار منهم ، ويناقشهم مناقشة النظر . لا مناقشة الكبير ،
وكان هو ينتهي برأى ، فيصمت الجميع عنده ، ويسكنون إليه ، وقد يستمر
بعضهم على رأيه ، وفي الحالين لأبي حنيفة مكانته ، وشخصيته ، وقد وصف
مجلس أبي حنيفة مع أصحابه معاصره مسعر بن كدام ، فقال : كانوا يتفرون

فى حوائجهم بعد صلاة النداء ، ثم يجتمعون إليه ، فيجلس لهم ، فن سائل
ومن مناظر ، ويرفعون الأصوات لكثرة ما يحتج لهم ، إن رجلا يسكن الله
به هذه الأصوات لعظيم الشأن فى الإسلام ،^(١) .

٥٠ - هذه جملة من صفات أبى حنيفة . بعضها فطرى ، وبعضها كسبى
راض نفسه عليها ، وأخذها على سمته ، وهى مفتاح شخصيته ، وهى التى
جعلته ينتفع بكل غذاء روحى يصل إليه ، فكانت فى نفسه كالأجهزة التى
يتمثل بها الغذاء فى الأجسام الحية ، وكانت بها المجاورة بينه وبين عصره ،
وشيوخه وتجاربه ، تتغذى من هذه المناصر ، وتمدها هى بنوع جديد من
الفكر والرأى ، عميق النظر ، بعيد الأثر فى النفوس والأجيال ، وبهذه
الصفات استولى أبو حنيفة على المعجيين به ، فدفعهم إلى الثناء عليه ، وأثار
حقد الحاسدين ، فاندفعوا إلى الطعن فى سيرته .

شيوخه

٥١ - قال أبو حنيفة : « كنت فى معدن العلم والفقه ، فجالست أهله ،
ولزمت فقيهاً من فقهاءهم » .

هذه هى الجملة التى قالها أبو حنيفة فى تربيته العلمية ، وفى دراساته الفقهية
طالباً قبل أن يكون مفتياً ، وهى بظاهر ألفاظها تدل على أن أبا حنيفة عاش
فى وسط علمى ، ونشأ فيه ، وأنه جالس العلماء الذين كانوا فى الوسط ، وأخذ
منهم ، وعرف مناهج بحثهم ، ثم اختار من بينهم فقيهاً ، وجد فيه ما يرضى
نزوعه العلمى ، فزعمه ، واختصه بهذه الملازمة ، وإن لم يهجر سواه ، فهو
كان يذكر العلماء غيره أحياناً ، لأن هذه الملازمة لم تقطع مجالستهم ، فيجمع
الرواة على أنه كان تلميذاً لحمد بن أبى سليمان الذى انتهت إليه مشيخة الفقه

العراق في عصره ، وأنه تلقى عن غيره ، وروى عن كثيرين ، وذاكر كثيرين خصوصاً بعد وفاة حماد ، ولما جاور بيت الله الحرام ، عندما خرج مهاجراً من الكوفة ، من وجه عامل الأمويين ابن هبيرة ؛ ولذلك يذكر الذين أرخوا حياته شيوخاً كثيرين تلقى عليهم مع ذكر ملازمته حماد .

٥٢ - وقبل أن نتجه إلى ذكر هؤلاء الشيوخ ، أو على التحقيق ذكر المعروفين باتجاهات فقهية خاصة منهم نلم إلمامة بثلاثة أمور :

٥٣ - أولها : أن شيوخ أبي حنيفة كانوا من نحل مختلفة ، وفرق متباينة ، فلم يكونوا جميعاً من فقهاء الجماعة ، أو لم يكونوا من أهل الرأي وحدهم ، فقد كان ممن تلقى عليهم علماء في الحديث ، ومنهم من تلقوا فقه القرآن وعلمه من ترجمان القرآن عبدالله بن عباس رضى الله عنه ، فقد رأينا له أنه أقام بمكة مدة تقرب من نحو ست سنين ، كما يفهم من روايات بعض الكتب كما بينا . وإقامته بمكة هذه المدة ، وهو ذو الفكر القوى ، والعقل الواعى ، لا بد أن يكون قد تلقى فيها عن التابعين الذين تلقوا علم ابن عباس رضى الله عنه ، وفقه القرآن منه ، أو من تلاميذهم .

ثم كان من الذين جالسهم بالعراق ، كثيرون من فرق الشيعة على اختلافهم ، منهم من كانوا من الكيسانية ، ومنهم الزيدية ، ومنهم أئمة الإمامية ، الإثنا عشرية ، والإسماعيلية ، ولكل أولئك أثر في فكره وإن لم يعرف عنه أنه نزح منازع هؤلاء ، إلا في محبته للعترة النبوية ، أو كان مثله في تلقيه عن العراق والآراء المختلفة . كمثل من يتغذى من عناصر مختلفة ، ثم تشمل هذه العناصر جميعاً ، فيخرج منها ما يكون به قوام الحياة ، وكذلك كان أبو حنيفة يأخذ من كل هذه العناصر . ثم يخرج منها بفسكر جديد ، ورأى قويم ، لم يكن من نوعها ، وإن كان فيه خيرها .

٥٤ - ثانيها : أن أبا حنيفة انتهى من هذه الدراسات المختلفة التي تلقاها ، إلى أنه علم فتاوى الصحابة الذين اشتهروا بالاجتهاد ، وجودة الرأي والذكاء .

جاء في تاريخ بغداد : « دخل أبو حنيفة يوماً على المنصور ، وعنده عيسى بن موسى ، فقال للمنصور : هذا عالم الدنيا اليوم ، فقال له يانعمان . عن أخذت العلم ؟ قال عن أصحاب عمر عن عمر ، وعن أصحاب علي عن علي ، وعن أصحاب عبد الله (أي ابن مسعود) عن عبد الله ، وما كان في وقت ابن عباس على وجه الأرض أعلم منه ، قال : لقد استوثقت لنفسك .

تلقى أبو حنيفة فتاوى هؤلاء الصحابة الأجلاء ، وعبارته تنبئ عن أنه كان متبعاً لفتاويهم أو على الأقل قد وصلت إليه عن التابعين الذين اتقى بهم ، ودرس عليهم ، لأنه أخذها عن أصحابهم من غير توسط .

وهؤلاء الصحابة الذين تلقى فتاويهم من أهل المنازع العقلية ، ومن أوتوا حظاً كبيراً من التفكير العقلي المستقل في ظل الكتاب والسنة المعروفة ، وبذلك تعرف أي أثر كان لهذه الفتاوى في نفسه ، إذ وجهته ذلك التوجيه العقلي في فهم علل الأحكام ، وقياس الأشياء بأشباهها ، فوق ما فيه هو من نزوع عقلي فلسفي ، كما يننا .

٥٥ - ثالثها : أن كتاب المناقب جميعاً يذكر أن بعض الصحابة وبعضهم يذكر أنه روى عنهم أحاديث ، وأنه ارتفع بذلك إلى رتبة التابعين ، ويسبق بهذا الفضل الفقهاء الذين عاصروه كسفيان الثوري ، والأوزاعي ومالك وغيرهم من أقرانه .

ولم يختلف الرواة في أن أبا حنيفة اتقى بعض الصحابة الذين عمروا ، وعاشوا إلى نهاية المائة الأولى أو ما يقاربها ، أو عاشوا شطراً في العقد التاسع .

منها، وذكروا أسماء كثيرين من الصحابة التي بهم ورآهم. منهم أنس بن مالك الذي توفي سنة ٩٣ وعبد الله بن أوفى المتوفى سنة ٨٧ ووائل بن الأسقع المتوفى سنة ٨٥ وأبو الطفيل عامر بن وائلة المتوفى سنة ١٠٢ بمكة. وهو آخر الصحابة موتاً. وسهل بن ساعد المتوفى سنة ٨٨ وغيرهم^(١)

ولقد اختلفوا في روايته عنهم. قال بعض العلماء إنه روى عنهم وذكروا أحاديث رواها. ولكن أهل الخبرة من علماء الحديث ضعفوا سندها إليه وإن كان لبعضها قوة من طرق أخرى من ذلك حديثه: «من بنى لله مسجداً ور كفحس قطاة، بنى الله له بيتاً في الجنة»، وحديث «دع ما يريك إلى ما لا يريك»، وحديث «إن الله يحب إغاثة اللهفان»، وحديث «طلب العلم فريضة على كل مسلم»، وحديث «الدال على الخير كفاعله»، وحديث «لا تظهر الشماتة لأخيك، فيعافيه الله ويبتليك»^(٢).

وكثيرون من العلماء على أن أبا حنيفة وإن اتقى بعض الصحابة لم يرو عنهم واحتجوا بأنه عندما اتقى بهم لم يكن في سن من يتلقى العلم، ويعيه وينقله، وبأنه في مطلع حياته قد اتجه إلا الاشتغال بالسوق وما يتصل بها، حتى صرفه إلى العلم بما أسداه إليه الشعبي من نصيحة، وبأن كل سند ينتهي إليه، وفيه أنه سمع من صحابي لا يخلو من كذاب أو ضعيف، وبأن أصحابه كأبي يوسف ومحمد عبد الله بن المبارك، وزفر، وغيرهم لم يدونوا فيما أثر عنهم من كتب، ولم يذكروا فيما عرف لهم من أقوال، تلك الأحاديث التي تذكر مروية عن أبي حنيفة على أنها من روايته، ولو كانت هذه النسبة صحيحة لعرفوها،

(١) راجع المناقب للمكي ص ٢٤ من الجزء الأول والخبرات الحسان ص ٢٢ وتبيين.

الصحيفة للسيوطي ص ٦

(٢) راجع الكتب السابقة.

ولأشاعوها ، وذكروها في مآثره ؛ لأنهم كانوا معينين بذلك ^(١) .

٥٦ — وإنا نميل إلى ذلك الرأي ، ونختاره فنقرر أن أبا حنيفة رضى الله عنه اتقى ببعض الصحابة الذين امتد بهم العمر إلى عصره ، ولكنه لم يرو عنهم .

وعلى ذلك يكون السؤال ، أيعد تابعياً أم لا يعد ؟

لقد اختلف العلماء في تعريف التابعي ، فقال بعضهم إنه من لقي الصحابي ، وإن لم يصحبه ، فجرد الرؤية على ذلك الرأي تجعل الشخص تابعياً ، وأبو حنيفة على هذا الاعتبار يكون تابعياً ، وبعض العلماء لا يكتفى في تعريف التابعي بمجرد الرؤية للصحابي ، بل لابد أن يكون قد صحبه ، وتلقى عنه ، وعلى ذلك لا يعد أبو حنيفة تابعياً ، اللهم إلا إذا صدقنا ما يقال : إنه روى عن بعض الصحابة الذين ذكرناهم .

٥٧ — ومهما يكن الكلام في روايته عن الصحابة فالعلماء مجمعون على أنه اتقى ببعض التابعين وجالسهم ، ودارسهم ، وروى عنهم . وتلقى فقههم . وكانت سننه تسمح باللقاء . والتلقي . والرواية .

وقد اختلفت مناهج من روى ، فمنهم من اشتهر بالأثر كالشعبي ، ومنهم من اشتهر بالرأى . وهم كثيرون وقد أخذ عن عكرمة ، حامل علم ابن عباس . ونافع ، حامل علم ابن عمر . وعطاء بن أبي رباح فقيه مكة . ويظهر أنه اتصل به أمد أكبر قصير ، ولقد ذكر أنه كان يناقشه في التفسير ويتلقاه عنه . فقد جاء في الانتقاء : « عن أبي حنيفة قلت لعطاء بن أبي رباح : ما تقول في قول الله عز وجل : « وآتيناه أهلكه ، ومثلهم معهم » قال : آتاه أهلكه ، ومثل أهلكه . قلت أيحوز أن يلحق بالرجل ما ليس منه ؟ فقال وكيف يكون القول فيه

عندك ؟ فقلت : يا أبا محمد أجور أهله ، وأجوراً مثل أجورهم . فقال هو كذلك الله أعلم .

فإن صحت هذه الرواية فإنها تدل على أمرين (أحدهما) أن أبا حنيفة قد جالس عطاء بن أبي رباح ، ودارسه ، وأخذ منه ، وإذا كان عطاء قد توفي سنة ١١٤ هـ ، فمن ذلك أنه كان يرحل إلى مكة حاجاً ، ويدارس العلماء فيها ، وهو متبلد لحاد ، ولم تكن ملازمته له مانعة من هذه الدراسة كما نوهنا وكما تبين .

(ثانيهما) أنها تدل على أن « عطاء » كان يتعرض في دروسه بمكة لتفسير القرآن وأن مدرسة مكة ورثت علم عبد الله بن عباس ، وأخص ما اشتهر به رضى الله عنه عليه بالقرآن وناسخه ومنسوخه .

٥٨ — والآن قد آن لنا أن نذكر بعض كلمات عن كل شيخ من شيوخه ، الذين اتصل بهم ، وكان له لون فكري معين ، لنعرف جملة الينايع التي استقى منها ، والموارد التي تورد عليها ، وبها تستبين نواحي ثقافته الفقهية .

وأبرز شيوخه هو من لزمه ، وهو حماد بن سليمان الأشعري بالولاء ؛ لأنه كان مولى لإبراهيم بن أبي موسى الأشعري ، وهو قد نشأ بالكوفة ، وتلقى فقهه على إبراهيم النخعي ، وكان أعلم الناس برأيه ، وقد مات سنة ١٢٠ ولم يتلق فقط فقه النخعي ، بل تلقى مع ذلك فقه الشعبي ، وهذان الاثنان قد أخذوا عن شريح ، وعلقمة بن قيس ، ومسروق بن الأجدع ، وأوائلهم قد تلقوا فقه الصحابين عبد الله بن مسعود ، وعلي بن أبي طالب ، وقد أورتنا أهل الكوفة بإقامتهما فيها فقهاً كثيراً ، وهو عماد الفقه الكوفي ، فبفتاويهما وقتاوى تلاميذهما الذين نهجوا نهجهما تكون ذلك التراث الفقهي العظيم ، تلقى حماد هذا كما رأيت ، فقه إبراهيم النخعي وفقه الشعبي ولكن يظهر أنه كان الغالب عليه فقه إبراهيم ، وهو فقه أهل الرأي ؛ لأن

الشعبي كان فقيهاً أقرب إلى فقهاء الأثر منه إلى فقهاء الرأي ، ولو أنه عاش بالعراق ، وكانت دراسته فيه ، إذ أن طريقة فقهاء الرأي كانت مبغضة له ولم يرتضها .

لزم أبو حنيفة حماداً ثمانى عشرة سنة كما نقلنا عنه ، وأخذ عنه فقهاء أهل العراق الذى كانت فيه خلاصة فقه على وعبد الله بن مسعود ، وأخذ عنه بالذات الفتاوى التى كانت لإبراهيم النخعى ، حتى لقد قال الدهلوى : إن المعين للفقه الحنفى هو أقوال إبراهيم النخعى ، وإليك كفته فى حجة الله البالغة : « كان أبو حنيفة رضى الله عنه ألزمهم بمذهب إبراهيم وأقرانه ، لا يجاوزه إلا ما شاء الله ، وكان عظيم الشأن فى التخرج على مذهبه : دقيق النظر فى وجوه التخرجات ، مقبلاً على الفروع أتم إقبال ، وإن شئت أن تعلم حقيقة ما قلنا فلنخص أقوال إبراهيم وأقرانه من كتاب الآثار ، وجامع عبد الرزاق ، ومصنف أبى بكر بن شيبه ، ثم قايسه بمذهب أبى حنيفة تجده لا يفارق تلك المحجة ، إلا فى مواضع يسيرة وهو فى تلك المواضع اليسيرة أيضاً لا يخرج عما ذهب إليه فقهاء الكوفة ، » (١) .

وقد يكون فى هذا القصر مبالغة ، بيد أنه مما لا شك فيه أن ملازمة أبى حنيفة لحما هذا ، وكون حماد أعلم الناس بفقه إبراهيم النخعى كما يقول كل الرواة ، فيه الدلالة الكافية على أن الذبوع الأكبر لفقه أبى حنيفة كان ما ورثه حماد هذا عن إبراهيم ، وخصوصاً أن ما أثبتته القراءة الدقيقة لكتب الآثار عند الحنفية يؤدى إليه .

٥٩ — وقد ذكرنا أنه مع ملازمته لحما ، وتلذذته له ، كان يأخذ

عن غيره ، ثم بعد وفاة حماد لم ينقطع عن الدرس والتحصيل ، يتعلم ويعلم ، شأن العلماء الصادقين الآخذين بالأثر : « لا يزال الرجل عالماً مادام يطلب العلم ، فإذا ظن أنه علم فقد جهل » ، وقد ذكرنا أنه في موسم الحج ، وفي رحلاته إلى مكة كان يأخذ عن عطاء بن أبي رباح ، ويلزمه مادام مجاوراً ببيت الله الحرام ، وقد روى أنه حج نحو خمس وخمسين حجة ، ويفهم من هذا أنه كان يحج كل عام بعد أن بلغ سن الشباب ، وإن كنا لانميل إلى الجزم بهذا العدد ، أو ترجيحه . وقد كان يتخذ من الحج سبيلاً للتزود من العلم والحديث ، والإفتاء ، كما اتخذ منه زاداً للتقوى بالقيام بالمناسك والمشعر الحرام .

وعن عطاء وفي مدرسة مكة أخذ علم ابن عباس الذي ورثه عنه كما أخذ عن عكرمة مولاه الذي ورث علمه ، حتى لقد قال يوم باعه ابنه علي بأربعة آلاف دينار : ما خير لك بعت علم أبيك بأربعة آلاف ، فاستقال المشتري فأقاله .

وأخذ علم ابن عمر وعلم عمر عن نافع مولى ابن عمر ، وهكذا اجتمع له علم ابن مسعود ، وعلم علي ، عن طريقتي مدرسة الكوفة ، وعلم عمر ، وابن عباس بمن اتقى بهم من تابعيهم رضى الله عنهم أجمعين .

٦٠ — نستطيع إذن أن نقول إنه تلقى فقه الجماعة الإسلامية بشتى منازعها ، وإن كان قد غلب عليه تفكير أهل الرأي ، بل عد شيخ أهل الرأي . ولكن أبا حنيفة لم يقتصر على الأخذ عن هؤلاء الفقهاء ، بل تجاوز ذلك إلى أئمة الشيعة فأخذ عنهم ودارسهم ، وله مواقف محمودة في نصرتهم ، حوسب عليها كمالاً وشيخاً حتى مات رضى الله عنه شهيد الإخلاص للعترة النبوية ، واتمسك بالحق والزهادة .

ولقد تلقى بالأئمة زيد بن علي ، ومحمد الباقر ، وأبي محمد عبد الله بن الحسن
وكل له قدم في الفقه والعلم ثابتة .

فالإمام زيد بن علي زين العابدين رضى الله عنه ، المتوفى سنة ١٢٢ ،
كان عالماً غزير العلم في شتى الفنون الإسلامية ، فهو عالم بالقراءات ، وسائر
علوم القرآن ، وعالم بالفقه ، وعالم في العقائد ، والمقالات فيها ، حتى لقد
كان المعتزلة يعدونه من شيوخهم ، ويروى أن أبا حنيفة تتلمذ له سنتين ،
حتى لقد جاء في الروض النضير أن أبا حنيفة قال : « شاهدت زيد بن علي ،
كما شاهدت أهله فما رأيت في زمانه أفقه منه ، ولا أعلم ، ولا أسرع جواباً ،
ولا أبين قولاً ؛ لقد كان منقطع القرنين » نحن لانشك في إقامته ، ولكن
لانعقد أنه لازمه ، بل تلقى عنه في مقابلات من غير ملازمة .

٦١ — ومحمد الباقر بن زين العابدين أخو زيد رضى الله عنه ، وقد
توفى قبله ، وهو من أئمة الشيعة الإمامية ، اتفق على إمامته ، الإثنا عشرية ،
والإسماعيلية ، وهما أشهر فرق الإمامية . وقد لقب بالباقر ، لأنه بقر العلم ،
ولقد كان ، مع أنه من آل البيت ، لا يذكر الخلفاء الثلاثة بسوء ، يروى أنه
ذكر بحضرة أبو بكر وعمر وعثمان من بعض أهل العراق بسوء ، فغضب
وقال مؤنباً : أنتم من المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم ؟
قالوا : لا ، قال أنتم من الذين تبوءوا الدار والايما ؟ قالوا : لا ، قال :
ولستم من الذين جاءوا من بعدهم يقولون « ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين
سبقونا بالإيمان » قوموا عني ، لا قرب الله داركم ، تقرون بالإسلام ،
ولستم من أهله ^(١) . وقد مات الباقر سنة ١١٤ .

(١) قد ذكر ابن البزازی أنه مات سنة ١١٧ ، ولكن الذي رأيته في الكامل هو
ما ذكر هنا ، أنه مات سنة ١١٤

وقد كان الباقر على علم غزير ، ويظهر أن التقاء أبي حنيفة به كان في أول نشأته وظهوره بالرأى ، وقد كان أول لقاء له بالمدينة ، وهو يزورها ، فإنه يروى أنه قال له : أنت الذى حوات دين جدى وأحاديثه بالقياس ؟ فقال أبو حنيفة : معاذ الله ، فقال محمد : بل حواته ، فقال أبو حنيفة اجلس مكانك ، كما يحق لك ، حتى أجلس ، كما يحق لى ، فإن لك عندى حرمة كحرمة جدك صلى الله عليه وسلم فى حياته على صحابه ، فجلس ثم جثا أبو حنيفة بين يديه ، ثم قال : إني سائلك عن ثلاث كلمات فأجبنى : الرجل أضعف أم المرأة ؟ فقال محمد : المرأة ، فقال أبو حنيفة كم سهم للمرأة ؟ فقال : للرجل سهمان ، وللمرأة سهم ، فقال أبو حنيفة : هذا قول جدك ، ولو حوات دين جدك لكان ينبغى فى القياس أن يكون للرجل سهم ، وللمرأة سهمان ، لأن المرأة أضعف من الرجل . ثم قال : الصلاة أفضل أم الصوم ؟ فقال الصلاة أفضل ، قال هذا قول جدك ، وأبو حنيفة قال : جدك لكان القياس أن المرأة إذا ظهرت من الحيض أمرتها أن تقضى الصلاة ولا تقضى الصوم ، ثم قال : البول أنجس أم النطفة ؟ قال : البول أنجس ، قال فلو كنت حوات دين جدك بالقياس ، لكنت أمرت أن يغتسل من البول ، ويتوضأ من النطفة ، ولكن معاذ الله أن أحول دين جدك بالقياس ، فقام محمد فعانقه وقبل وجهه وأكرمه .

ذكر هذه المناظرة الموفق المسكى فى مناقبه ، وسياقها يدل على أنها كانت فى أول لقاء ، لأنه سأل سؤال من لم يعرف عنه إلا أنه اشتهر بالقياس ، فلما تبين له أنه لم يعمل القياس فى موضع النص ، وساق ماساق لتوضيح طريقته قبله ، ويدل أيضاً على أن أبا حنيفة قد اشتهر بالرأى والجدل حول القياس ، وهو مازال ملازماً حلقه حماد شيخه ، فلم يكن استمراره فى حلقه حماد بمناعه من أن يشتهر ، وينمى خبر عليه وطريقته ، لأن حماداً توفى

سنة ١٢٠ ، والباقر توفي سنة ١١٤ ، فلا بد أن هذه المناظرة ، وهى أول لقاء بينه وبين أبى حنيفة ، كانت ، وحماد لا يزال حياً .

والاخبار تنبئ عن أن أبا حنيفة كانت له شهرة وهو فى درس حماد ، وسياق حياته يرشح لذلك ، فإن رحلاته المختلفة إلى البصرة ، وكثرة حججه وملاقاته العلماء ومناقشتهم حول طريقة الرأى التى كان يذاكرها حماداً ، لابد أن هذا كله كان يجعل له شهرة ، وإن لم يستقل بحلقة درس قائمة بذاتها .

٦٢ - وكما كان لأبى حنيفة اتصال علمى بالباقر ، كان له اتصال بابنته جعفر الصادق ، وقد كان فى سن أبى حنيفة رضى الله عنهما ، فقد ولدا فى سنة واحدة ، ولكنه مات قبل أبى حنيفة ، فقد توفي سنة ١٤٨ أى قبل أبى حنيفة بنحو سنين ، وقد قال أبو حنيفة فيه « والله مارأيت أفقه من جعفر بن محمد الصادق » .

ولقد جاء فى المناقب للوفى المكي « أن أبا جعفر المنصور قال : « يا أبا حنيفة إن الناس قد فتنوا بجعفر بن محمد ، فهى له من المسائل الشداد ، فهى له أربعين مسألة ، وإن أبا حنيفة يقول عندما دخل على أبى جعفر وهو بالحيرة : « أتيتك فدخلت عليه ، وجعفر بن محمد جالس عن يمينه ، فلما بصرت به دخلت من الهبة لجعفر بن محمد الصادق ما لم يدخلنى لأبى جعفر ، فسلمت عليه ، وأوماً جلست ، ثم التفت إليه ، فقال يا أبا عبدالله هذا أبو حنيفة ؟ فقال نعم . ثم التفت إلى ، فقال : يا أبا حنيفة ألق على أبى عبدالله من مسائلك ، فجعلت ألق عليه ، فيجيبني ، فيقول : أتم تقوان كذا ، وأهل المدينة يقولون كذا ، ونحن نقول كذا ، فرمما تابعنا وربما تابعهم ، وربما خالفنا ، حتى أتيت على الأربعين مسألة . ما أخل منها بمسألة . ثم قال أبو حنيفة : إن أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس » .

وهذه الرواية تنبئ عن أن أبا حنيفة أحس بمنزلة جعفر الصادق عند أول لقاء وأن جعفر آكان له رأى فى الفقه ، ولا شك أن ذلك كان قبل أن يكون ما بين المنصور والعلويين من عداوة .

ولقد عد العلماء جعفرأ هذا من شيوخ أبى حنيفة ، وإن كان فى سنه .
٦٣ — وأبو محمد عبد الله بن الحسن بن الحسن . قد تتلمذ له أبو حنيفة كما جاء فى المناقب المبكى ، ولابن البرزى ، وغيرهما ، وكان محدثاً ثقة ، صدوقاً ، روى عنه سفيان الثورى ، ومالك وغيرهما ، وكان معظما عند العلماء . عابداً كبير القدر وفد على عمر بن عبد العزيز ، فأكرمه ، ووفد على السفاح فى أول عهد العباسية . فعظمه وأعطاه ألف درهم ، فلما ولى المنصور عامله بعكس ذلك ، وكذلك أولاده وأهله ، فقد سيقوا مقيدى مغلولين من المدينة إلى الهاشمية ، فأودعوا السجن ، ومات أكثرهم فيه .

وقد نوهنا إلى أن هذه المعاملة الظالمة للعلويين عامة . ولآل عبد الله بن الحسن خاصة ، هى التى حولت قلب أبى حنيفة عن العباسيين وجعلته يغمز حكم أبى جعفر من وقت لآخر بالقول الناقد الشديد ، لأنه كان يحب العلويين ، كشأن أكثر الفارسيين ، ولأنه تتلمذ على كثيرين منهم كما رأيت ، وكانت له بعد الله مودة خاصة .

وقد كانت وفاة عبد الله سنة ١٤٥ ، وله من السن نحو ٧٥ سنة ، فهو كبير أبى حنيفة بنحو عشر سنوات ، إذ قد ولد سنة ٧٠ .

٦٤ — ولم يكن اتصال أبى حنيفة العلمى مقصوراً على رجال الجماعة . وأئمة آل البيت ، بل يقول كتاب المناقب إنه أخذ عن بعض ذوى الأهواء ، وذكروا بعضهم على أنه من شيوخه ، فذكر واجابر بن يزيد الجعفى من شيوخه ، وهو من غلاة الشيعة ، الذين أخذوا بمبدأ رجعة النبى صلى الله عليه وسلم ،

وبرجعة على رضى الله عنه والأئمة ، ولقد ذكر ابن البرزازی فی مناقب أبی حنیفة أن یزید أباً هذا من أتباع عبد الله بن سبأ ، ولكنی أستبعد أن یكون هو كذلك ، وأرجح أن یكون من الشيعة غیر السبئية ، لأن السبئية یقولون بأن علیاً إله أو قریب من إله . وعلى كفرهم ، وما كان لأبى حنیفة أن يأخذ علم الإسلام عن كفار ، وإذا كان قد قال یرجعة على رضى الله عنه ، ووافق السبئیین فی ذلك ، فقد وافق فی هذا أيضاً الكیسانية فالأقرب أن یكون منهم .

ویظهر أن أباحنیفة قد دارسه بعض العقلیات ، مع اعتقاده أنه منحرف فی فهمه ، قد استولى علیه هوى معین ، ولذا كان یقول فیہ : « جابر الجعفی أفسد نفسه بالهوى الذى أظهره ، وليس عندى فی الكوفة فی بابہ أكبر منه ، ^(١) . ولم یبین أبو حنیفة أى باب من أبواب العلم كان فیہ جعفر هذا مستبحراً ، ولم یكن فیہ أكبر منه ، ولعله باب من أبواب التخریج ، أو الأمور العقلية .

ولقد كان هو یذاكره ، وينهى أصحابه عن مجالسته ، وكأنه كان یخشى علیهم فتنة عقله . وقوة تفكيره أن يؤخذوا بها ، فینصرفوا معه فی أهوائه ونخله ، وكان یصفه بالكذب . فقد جاء فی میزان الاعتدال : قال أبو یحیی الحمانی : سمعت أباً حنیفة یقول ما رأیت فیمن رأیت أفضل من عطاء . ولا أكذب من جابر الجعفی ، ^(٢) .

وثرى من هذا أنه كان یتلقى العلم من كل من كانت له قوة فی ناحية من نواحيه وإن انحرف فی بعض تفكيره ، يأخذ منه موضع نفعه ، ویتجنب

(١) المناقب للمکى ج ٢ ص ٨٨

(٢) هامش المناقب للمکى ج ١ ص ٤٢

موضع ضره ، يميز طيبه من خبيثه ، فيجنى طيبه ، ويانظ خبيثه ، يأخذ العلم من كل وعاء ، ولا يهمله حامل الوعاء ، بل لا يهمله نفس الوعاء ، فأخذ ما فيه من خير ، ولو كان فيه بعض الدنس ، ما دام الدنس لا يمنع من استساغة العلم نقياً سليماً .

والانتقاء بهذا الشكل لا يستطيعه إلا أقوياء العقول . الذين علا أفق تفكيرهم ، ولم تستهوهم ، فكرة معينة ، تمنعهم من تعرف الخير في غيرها ، وأبو حنيفة في هذا كان وحيد عصره .

لقد كان العلماء في عصره أحد رجلين : رجل يقتصر على فقه الإسلام لا يعدوه ، ولا يتجاوز أقطاره . وإن اتسع أفقه نفى التخرج والرأى . ورجل قد أخذ يدرس العقائد ويتفلسف في فهمها وتؤديه الفلسفة في غير علم بلب الدين ومراميه إلى الانحراف عن أغراضه ومعانيه أحياناً ، ولم يكن ثمة من يجمع بين الدراسات الفقهية المحكمة العميقة ، والدراسات العقلية التي حكمها الدين ، وسيرها في طريق لا غلوف فيه ، ولا شطط ، ولا انحراف عن المقصد الأسمى ، فسلك أبو حنيفة ذلك المسلك الوسط الذي لم يسلكه سواء ، وبلغ فيه الشأو والغاية ، ولذلك طلب العلم من كل أبوابه وسلك فيه كل مسالكه ، واتجه إلى كل غاية ، بعقل مسيطر قويم ، ودين قوى متين ، ونفس لوامة ناقدة فاحصة . واتدكان يحس بأن تلاميذه لا يطبقون كل ذلك ، فكان ينهأهم عن الخوض في غير الفقه . وعن أن يتلقوا عن غير الفقهاء ، وقد رأيت فيما مضى ، كيف نهى ولده حماداً عن الخوض في علم الكلام ، وهو فيه العالم المبرز .

دراساته الخاصة وتجاربه

٦٥ — حياة الشخص الخاصة ، وما يكتنفها من أحوال وشئون ، وما يتصل بها من دراسات حرة لا يعتمد فيها على شخص ، وما يعرّكه به التجارب ، آثار في علمه ، وتوجيهه ، وإرهاق فكره أو إضعافه ، وقد كانت حياة أبي حنيفة ودارساته وتجاربه ، تتجه به نحو تكوين فقيه العراق الأول .

(١) فهو أولاً نشأ في بيت من بيوت التجار ، ثم لم ينقطع طوال حياته عن التجارة ، وإن كان قد أناب عنه من يلزم عمله ويزاول التجارة ، وبهذا كان علياً بالصفق في الأسواق وأحوال البياعات ، وبالعرف التجارى وفي الجملة كانت تجاربه في السوق هادية له مرشدة تجعله يتكلم في معاملات الناس وأحكامها كلام الخبير الفاهم ، ولعله من أجل ذلك جعل للعرف مكاناً في تخريجه الفقهي ، إذا لم يكن كتاب ولا سنة كما سنبين إن شاء الله تعالى . ولعل تلك الخبرة هي التي جعلته يحسن التخريج بالاستحسان عندما يكون في القياس منافاة للمصلحة أو العدالة . أو العرف ولقد قال محمد بن الحسن تلميذه : « كان أبو حنيفة يناظر أصحابه في المقاييس . فينتصفون منه ويعارضونه حتى إذا قال أستحسن لم يلحقه أحد منهم . لكثرة ما يورد في الاستحسان من مسائل فيذعنون جميعاً ويسلبون له . »

وما ذاك إلا لإدراكه لدهيق المسائل . وصلتها بالناس ومعاملاتهم وأغراضهم فإن استحسن . فإنما يأخذمادته . من دراساته لأحوالهم . مع دراسات أصول الشرع الشريف ومصادره .

(ب) وكان أبو حنيفة كثير الرحلة فقد حج كما يقول الرواة نحو خمس

وخمسين سنة . وهو عدد يدل على الكثرة . ولا يخلو من مبالغة . وكان في حجه يدارس ويذاكر ، ويروى ، ويفتي ، فهو في مكة يلتقي بعطاء بن أبي رباح وفي أول مرة التقى به يسأله عطاء : من أين أنت ؟ فيقول من أهل الكوفة . فيقول له عطاء من أهل القرية الذين فرقوا دينهم شيعاً ؟ فيقول له نعم . فيسأله عطاء : فمن أى الأصناف أنت ؟ فيقول له من لا يسب السلف ويؤمن بالقدر ، ولا يكفر أحداً بذنب ؛ فقال له عطاء : عرفت فالزم .

وهو في حجه يذهب إلى مالك ويذاكره الفقه ، ويلتقي بالأوزاعي ويذاكره وهكذا كانت رحلاته في الحج علمية يعرف منها مواطن الوحي ، وأماكن الرسالة ، ومشاهد الرسول ، وبذلك يحيط خبراً بمعانى الآثار ، ودقائق الأخبار ويكون كمن شاهد وعان .

يعرض في رحلاته فتاويه ، ويستمع إلى نقدها ، فيمحصها ، ويعرف مواضع ضعفها ، هذا إلى ما تفيدته الرحلات نفسها من فتق للذهن ، ومعرفة بالبلاد المختلفة ، فيحسن التفريع في المسائل الفقهية ، ويحكم تصورها ، والإلمام بأحكامها .

(ج) وكان أبو حنيفة رجلاً نظاراً أغرم بالجدل والمناظرة مندشب في طلب العلم . وقد كان ينتقل إلى البصرة موطن الفرق الإسلامية ، ويجادل رؤوسها ، وينازلهم في آرائهم ، حتى لقد يروى أنه جادل نحو ائتين وعشرين فرقة ، ثم جادل وهو كبير دفاعاً عن الإسلام ؛ ولقد روى أنه جادل الدهرية مرة ، فقال لهم يوجههم إلى ضرورة الإيمان بمنشئ العالم : « ماتقولون في رجل يقول لكم : إني رأيت سفينة مشحونة ، مملوءة بالأمعة والأحمال ، قد احتوشتها في لجة البحر أمواج متلاطمة . ورياح مختلفة ؛ وهى من بينها تجرى مستوية ليس فيها ملاح يجرىها ويقودها ، ولا متعبد يدفعها ويسوقها هل يجوز ذلك في العقل ؟ فقالوا : لا . هذا شيء لا يقبله العقل ، ولا يجيزه الوهم ،

فقال أبو حنيفة رحمه الله : فياسبحان الله ، إذا لم يحز في العقل وجود سفينة
مستوية من غير متعهد ولاجر ، فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف
أحوالها . وتغير أمورها وأعمالها . وسعة أطرافها . وتباين أكتافها من غير
صانع وحافظ ومحدث لها .

ومجادلته في العقائد أرهفت تفكيره ، وعمقت مداركه ، ثم كانت مناظراته
في الفقه في كل مكان في رحلاته ، ففي مكة والمدينة ، وسائر ربوع الحجاز
كانت تعقد المناظرات ، وتقام سوق الفقه ، كل يدلى بنظره وحجته ، فكان
بهذا يطلع على أحاديث لم يكن يعرفها من قبل ، وأوجه القياس عساه لم يكن
قد تنبه إليها ، وفتاوى للصحابة لم يكن قد اطلع عليها ، وقد رأيت فيما أسلفنا من
قول أنه كان يفتى بعدم جواز الأمان من العبد ، حتى نبهه مناظره إلى أمر
عمر رضي الله عنه بجواز أمانه ، فأفتى بالجواز ، ورجع عن رأيه .

(د) وطريقة أبي حنيفة في درسه تشبه أن يكون دراسة له لا إلقاء
الدروس على تلاميذ . فالمسألة من المسائل تعرض له ، فيلقيها على تلاميذ ،
ويتجادل معهم في حكمها ، وكل يدلى برأيه ، وقد يلتصفون منه في المقاييس ،
كما روى عن الإمام محمد ، ويعارضونه في اجتهاده ، وقد يتصايحون ، حتى
يعلو ضجيجهم كما تقلنا فيما مضى عن مسعر بن كدام ، وبعد أن يقبلوا النظر
من كل نواحيه يدلى هو بالرأى الذي تلتجه هذه الدراسة ، ويكون صفوها ،
فيقر الجميع به ، ويرضونه ، والدراسة على هذا النحو هي تثقيف المعلم والمتعلم
معاً ، وفائدتها للمعلم لا تقل عن فائدتها للتلميذ ، وإن استمرار أبي حنيفة على
ذلك النحو من الدرس جعله طالباً للعلم إلى أن مات ، فكان عليه في نمو متواصل
وفكره في تقدم مستمر .

وكان إذا عرض له الحدث تعرف أوجه العلة الأحكام التي يشتمل عليها
وناقشهم ثم يفرع عن المسائل ما يراه متفقاً مع الأصل في العلة . ويعد ذلك

هو الفقه ، حتى كان يقول : « مثل من يطلب الحديث ولا يتفقه ، مثل الصيدلاني يجمع الأدوية ولا يدري لأى داء هى ، حتى يجىء الطبيب ، وهكذا طالب الحديث لا يعرف وجه حديثه ، حتى يجىء الفقيه » .

وترى من هذا أنه كان يجعل من تلاميذ مناظرين ، لامتلقين ، متوقعين حتى يقول ، وكان يتعهدهم بثلاثة أمور :

(أحدها) أن يواسيهم بماله ، ويعينهم على نوائب الدهر ، حتى إنه كان يزوج من يكون فى حاجة إلى الزواج ، وليست عنده مثنوته ، ويرسل إلى كل تلميذ قدر حاجته ، ولقد قال شريك فيه : كان يغنى من علمه ، وينفق عليه وعلى عياله ، فإذا تعلم قال : لقد وصلت إلى الغنى الأكبر بمعرفة الحلال والحرام (١) .

(ثانيها) أنه ينظر إلى نفوسهم ، فيتعهدوا بالرعاية ، فإذا وجد فى أحدهم إحساساً بالعلم يمازجه غرور أزال عنه درن الغرور ببعض الاختبارات ، يثبت بها أنه مازال فى حاجة إلى فضل من المعرفة يأخذها عن غيره .

يروى أن أبا يوسف تلميذه وصاحبه قد أحس من نفسه بأنه قد آن له أن يعقد مجلساً يستقل فيه بالدرس ، فقال أبو حنيفة لبعض من عنده اذهب إلى مجلس يعقوب (أبى يوسف) وقل له : « ما تقول فى قصار دفع إليه رجل ثوباً ليقتصره بدرهمين ، ثم طلب ثوبه ، فأنكره القصار ، ثم عاد ، وطلبه ، فدفعه له مقصوراً ، له أجرة ، فان قال : نعم فقل . أخطأت ، وإن قال : لا ، فقل له أخطأت ، فصار الرجل إليه ، فسأله فقال نعم له أجرة ، فقال أخطأت ، فنظر ساعه ، ثم قال : لا ، فقال أخطأت ، فقام من ساعته لأبى حنيفة فقال له : ما جاء بك إلا مسألة القصار ، قال أجل . علمنى قال : إن كان قصره بعد ما غصبه فلا أجرة له ، لأنه إنما قصره لنفسه ، وإن كان قبل غصبه ، فله الأجرة ، لأنه قصره لصاحبه .

ولعل ذلك كان أمراً ضرورياً للمسلك الذى كان يسلكه فى حلقة درسه ، فإن رفعه تلاميذه إلى مرتبته يجادلهم ، ويتصفون منه ، قد يدفع بعضهم إلى الغرور فيحتاج من يكون موشكاً أن يدلى نفسه بغرورها إلى من يرشده إلى مواطن نقصه ، وحاجته إلى التكمّل ، وينبئه إلى أنه لم يؤت من العلم إلا قليلاً .

(ثالثها) أنه كان يتعهدهم بالنصيحة خصوصاً لمن كان منهم على أهبة افتراق ، أو من كان يتوقع له شأناً من الشأن ، وارجع إلى المناقب للمكي وابن البرازى تجد فيهما الشيء الكثير من الوصايا المحكمة الرائعة ، كوصيته ليوسف بن خالد السمّتى ، ووصيته لنوح ابن أبي مرزيم الجامع ووصيته لأبي يوسف رضى الله عنه ، وغيرها .

وفى الجملة لقد جعل أبو حنيفة من تلاميذه نظراء وأصدقاء ، وأعطاهم كل نفسه . حتى لقد كان يقول لهم : « أتم مسار قلبى وجلاء حزنى » .

عصر أبى حنيفة

٦٦ - ولد أبو حنيفة سنة ٨٠ هـ فى خلافة عبد الملك بن مروان الأموى ، وعاش إلى سنة ١٥٠ هـ ، وأدرك عهد العباسيين ، فهو أدرك العهد الأموى فى عنفوانه وقوته . ثم فى تحدره واتموانه ، وأدرك الدولة العباسية فى نشأتها قوية ظافرة ناهضة عنيفة مهيمنة .

والقارىء يجد أنه أدرك من العصر الأموى أكثر مما أدرك من العصر العباسى ، فقد عاش فى العصر الأموى اثنتين وخمسين سنة ، وهى السن التى تربى فيها ، وبلغ أشده . ثم بلغ أوجه العلم ، ونضجه الفكرى الكامل ، ولم يدرك من العصر العباسى إلا ثمانى عشرة سنة ، وفى هذه السن يغلب على الشخص ألا يأخذ من الجديد ، إذ استقامت عاداته الفكرية . ومناهجه العلمية وصار ينتج الكثير ولا يأخذ إلا القليل ، ولا يصح أن نقول لا يأخذ

مطلقاً ، لأن العقل البشرى طلعة يتطالع إلى علم ما لم يعلم ، وتعرف ما يجمل دائماً ، وخصوصاً عقول العلماء المخلصين فإنهم يطلبون المزيد دائماً ، وإن كانوا في كهولتهم يعطون الكثير ، ويأخذون القليل ، ويؤثرون أكثر مما يتأثرون .

وعلى ذلك يجب أن نتصور أن ما أخذه أبو حنيفة من عصره كان أكثره من الأموى ، وأقله من العباسى .

٦٧ — وفي الحق إن الفرقة بين آخر العصر الأموى ، وصدر العصر العباسى وهو الذى عاش فيه أبو حنيفة . ليست كبيرة من ناحية الروح العلمى ، وخصوصاً الجانب الدينى منه ، وذلك لأن الدور الذى كان فى العصر العباسى ، إنما هو نمو لما كان فى آخر العصر الأموى ، وهو نتائج ، مقدماتها كانت قبله ، وجزء من الطريق الذى كان ابتداءه هنالك ، فثل العصور من ناحية روحها العلمى والاجتماعى كمثل الأنهار المتصلة تسير المياه فيها متدافعة متلاحقة ، لا تختلف كثيراً فى ألوانها وطعمها إلا بمقدار قليل تأخذه من مجراها ، وليس لنزعة الدولة ولونها السياسى أثر إلا بمقدار التنمية أو التعويق ، أو التوجيه ، والأصل ثابت ، يسير ببطء أو بسرعة على حسب ماتقدمه الدولة من معونة أو تثبيط ، وهو فى سرعته وبطئه واصل إلى الغاية .

وإن الروح العلمى والاجتماعى الذى سيطر فى الدولة الأموية كان من عمل الجماعة لا من أعمال الدولة ، فالعلم قامت به تلك الجماعة الكريمة التى ورثت علم الصحابة ، ثم احتضنته فأزهر ، وأتى بأينع الثمرات .

وكان بجوارها هؤلاء الذين ورثوا حضارات الأمم التى غلبها المسلمون ، وعلومها ، فكانوا يزودون العربية ببعض علم هذه الأمم . إما فيما يدلون به من آراء ، أو فى إرسال الفكر التى يترجمونها من اللسان الفارسى وغيره وقد ابتدأت الترجمة فى العصر الأموى ، وحسبك أن تعلم أن صاحب

كليلة ودمنة ، والأدب الصغير والأدب الكبير ، عاشوا أكثر حياتهم في العصر الأموي . فإذا وجدنا العلم الديني ينمو في العصر العباسي ، والترجمة تذيب وتنتشر وتكثر وتمده بالعون ، فإنما ذلك من زيادة المقدار ، وحسن التوجيه ، وثبوته ، لامن الإنشاء والابتداء .

٦٨ - وإذا كان أبو حنيفة عاش في العصرين ، كما علمت ، وجب علينا أن نشير إشارة موجزة إلى الحياة السياسية في العصرين الأموي والعباسي ، ثم الحياة الاجتماعية والعلمية وامتدادها في صدر العصر العباسي الأول ، ثم المسائل التي كانت تشغل الفكر الإسلامي ، مما يتصل بالعقيدة ، أو السياسية ، أو الفقه .

٦٩ - ولنبدأ بالناحية السياسية ، وهنا نجد الظاهرة الأولى في قيام الدولة الأموية ، فإنها قامت بعد سلطان الخلفاء الأربعة ، وقد كان الخليفة يختار من بين الممتازين المسلمين ، بترشيح من الخليفة الذي يسبقه ، كما كان الأمر في خلافة عمر ، أو من غير ترشيح كما كان الأمر في خلافة أبي بكر وعلى ، أو بأمر وسط بينهما كما كان الأمر في اختيار عثمان رضي الله عنه ، فلما جاءت الدولة الأموية صارت الخلافة ملكاً عضواً ، وإذا كان مؤسس هذه الدولة قد ارتضته طائفة كبيرة من المسلمين ، خليفة ، فبقية من حملوا ذلك الاسم من بعده لم يكن من حقهم أن يحسبوا أنهم ولوا أمر المسلمين باختيار حر من جماهير المسلمين ، ولذلك كانت الاضطرابات ، والاتقاضات تتخلل عصور الدولة الأموية ، فإن سكنت في الظاهر ، والقلوب تغلي بنيران الحقد ، ولم يكن كثير من منهم تمنعهم حريجة دينية من إنزال الأذى ببعض من هم مكانة بين المسلمين ، فيزيد بن معاوية ينتقض عليه أبناء الأنصار ، فيدبح مدينة رسول الله صلى عليه وسلم للجند يعيشون فيها فساداً من غير

رادع من دين ، ولا مراعاة لحرمة ويرفض بيعته الحسين بن علي سبط رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأنها تخالف أصول الحكم في الإسلام ، ويخرج عليه حاملاً سيفه ، فيقتله أعوان يزيد قتلة فاجرة ، ويذهب دمه عبيطاً من غير أن يرعى حرمة قرابة أو دين ، وتتوخذ أخواته ، بنات علي من فاطمة سبايا أو شبه سبايا إلى يزيد ، ثم يتوالى في آخر الدولة الأموية خروج العلويين الفاطميين ، ويتوالى القتل الفاجر فيهم ، فيقتل زيد بن علي ويقتل يحيى ابنه ، ويقتل عبد الله بن يحيى ، ولم يكن ذلك فقط ما تحدى به الأمويون النفوس المحبة لآل البيت ، بل كان لعن علي بن أبي طالب أمراً لازماً على المنابر ، كأنه سنة متبعة ، وهى بدعة آثمة ابتدعها معاوية بن أبي سفيان ، واستنكرها عليه المسلمون ، حتى لقد أرسلت إليه أم المؤمنين روج رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أم سلمة كتاباً تقول فيه : « إنكم تلعنون الله ورسوله على منابركم وذلك أنكم تلعنون علي بن أبي طالب ، ومن أحبه ، واشهد أن الله أحبه ورسوله » واستمر لعن علي ، على المنابر ، حتى أبطله عادل الأمويين عمر بن عبد العزيز .

٧٠ - ولقد كان في الأمويين نزعة عربية شديدة ، وقد أحيوا بها شيئاً كثيراً من تراث العرب قبل الإسلام ، وهذا التراث قد يكون فيه الحمود الذى لا يذم ؛ ولكنهم غلوا غلوا شديداً وصلوا به إلى درجة التعصب على غير العرب ، وهضم حقوقهم ، وهم في الشرع سواء مع سائر المسلمين ، فإن الناس جميعاً سواء في الإسلام ، لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى ، ولكن أوقع الأمويون بالموالى ظلاماً شديداً ، حتى لقد حرموهم حقوقهم في غنائم الجليش إذا غزوا ، وخالفوا بذلك شرعة الله التى شرعها في الغنائم ، ولذلك أسهم الموالى في الانتفاض على الأمويين ، ولم يقروا لهم بحكم طائعين .

فكانت البلاد الإسلامية بسبب ما نزل تموج بالفتن ، وتموج بالشر ، إن سكنت في الظاهر فسكون النار المتأججة تحت الرماد فلقد أتى حين من الدهر لم تقم فتن ، ولكن كان التدبير الخفي ، والمؤامرة المستترة ، للاتقاض بشكل أحكم ، وليذهبوا بهذه الدولة . فكان التدبير والدعوة للخلافة العباسية ، فقد استمر يتكون في خلايا السكون . حتى كان ما كان من قيام العباسيين . وإتيان الدولة الأموية من قواعدها .

٧١ — هذا هو حكم الأمويين في جملته ، لافي تفصيله . وفي نواحيه التي أثارت الجماهير ، وقد يكون له نواحي خير تحمد ، وتذم . وقد رأى أبو حنيفة عندما رأت عينه الدنيا حكم الأمويين في أقصى مظاهره ، وأعنف صوره ، أي حكم الحجاج بن يوسف الثقفي الطاغية الأموي ، فإن الحجاج قد مات ، وأبو حنيفة في نحو الخامسة عشرة ، وهي سن تدرك وتفهم ، وقد رأى بذلك الحكم الأموي في أعنف أشكاله ، وأقصى مظاهره ، ولا شك أن لذلك أثره في نفس ذلك الفقي المولى ، وفي تقديره لحكم هذه الدولة ، ولقد كان ذلك التقدير ينمو ويكبر كلما كبر ، ورأى ما يرتكبون مع عترة الرسول ، حتى كان منهم له ما كان من اضطهاده بالسجن والتعذيب ، ولم ينجه إلا الفرار ، وأن يأوى إلى بيت الله الحرام .

فلما كانت الدولة العباسية أمن من بعد خوف ، ورجا أن تكون يدها أرحم . لأن رحمها أقرب ، ولأنها جاءت بعد الشدة والكوارث ، ولقد بايع أبا العباس السفاح سمحاً مختاراً ، وكان لسان الفقهاء الناطق ، كما أسلفنا في بيان حياته ، ولكن ما إن جاء عصر أبي جعفر . وقد أخذ يدعم الدولة بدعائم فيها عنف وحزم . لا رفق فيها ولا هوادة وسام العترة النبوية الأذى . فألقى بشيوخها في غيابات السجن . وصارت دماء العلويين تراق في غير حرب —

ورأى في حكم المنصور امتداداً لحكم الأمويين . وإن تغير الاسم وتغيرت البطاقة . فكان بينهما ما ذكرنا وانتهى الأمر بالأذى الذى نزل بأبى حنيفة رضى الله عنه ، وقارن وفاته .

٧٢ — لقد عاش أبو حنيفة بالعراق ، فكان به مولده ومنشؤه ومقامه ومدرسته ، ومدن العراق في آخر العصر الأموى وصدر العصر العباسى كانت تموج بعناصر مختلفة من فرس ، وروم ، وهنود مع العرب ، وإن المجتمع الذى يكون على هذه الشاكلة تسكثرفيه الأحداث الاجتماعية ، إذ تبدو فيه مظاهر مختلفة من تفاعل تلك الخصائص ، ولكل حادثة حكمها من الشرع فإن الشريعة الإسلامية شريعة عامة تحكم بالإباحة والمنع في كل الأحداث ومن شأن دراسة هذه الأحداث أن توسع عقل الفقيه ، وتفتق ذهنه إلى استخراج المسائل ، وتوسع فيه ناحية الفرض والتصور ، ووضع مقاييس ، لها بعض العموم لمجموع الفروع المتباينة .

٧٣ — ثم العراق مع هذه الميزة الاجتماعية التى امتاز بها ، له ميزة أخرى فكرية ، فقد كان مواطن الفرق المختلفة ، والنحل المتباينة ، ففي ربوعه كان الشيعة معتد بهم وغلاتهم . وفيه كان المعتزلة ، وفيه كان الجهمية ، والقدرية ، والمرجئية ، وغيرهم ، فقيه بهذا حركة فكرية ، ويظهر أنه من قديم الزمان كان محلاً للنزعات العقلية المتضاربة ولقد قال ابن أبى الحديد في شرح نهج البلاغة في صدد بيان السبب في منشأ الفرق الغالية من الشيعة في العراق مانصه : « وما ينقدح لى في الفرق بين هؤلاء القوم (الروافض) وبين الذين عاصروا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن هؤلاء من العراق ، وساكنى الكوفة ، وطينة العراق مازالت تلبت أرباب الأهواء . وأصحاب النحل العجبية ، والمذاهب البديعة ، وأهل هذا الإقليم أهل بصر وتدقيق ونظر وبحث عن الآراء والعقائد ، وشبه معترضة المذاهب ، وقد كان منهم في أيام

الأكاسرة مثل ماني ، وديسان ، ومزدك ، وغيرهم وليست طينة الحجاز هذه الطينة ، ولا أذهان أهل الحجاز هذه الأذهان .

وترى من هذا أن العراق كان مزدهم الآراء في المعتقدات في الإسلام وفي القديم . وذلك لأنه كان يسكنه منذ القدم عدة طوائف من نحل مختلفة ، والمذاهب التي نشأت به في القديم يبدو فيها اختلاط العقائد المتضاربة ، فالديسانية والمناوية ليست إلا مزجاً لثنوية المجوس بالمبادئ النصرانية ، وهكذا ترى فيه كثيراً مما ظهر من النحل المختلفة ، وفي استنباط ، وعقيدة من عقيدتين أو عدة عقائد .

٧٤ - هذا هو العراق الذي عاش فيه أبو حنيفة ، واقد كان في العصر الأموي وصدر العصر العباسي ، مستراداً لأفكار ومذاهب تدس بين المسلمين في الخفاء فتفسد عقيدتهم ، أو لتحيرهم في أمور دينهم ، وتلبس عليهم حقه السائخ القويم بأمور يصعب على العقل ازديادها ، أو لا يعرف العقل البشري حقيقة كنهها ، مثل البحث في القضاء والقدر ، وإرادة الإنسان ، أهي حرة فيكون التكليف معقولاً ، والجزاء مقبولاً ، أم أن الإنسان ليس له إرادة حرة فيبحث عن حكمة التكليف وداعيته وغايته (١) ، وكانت هذه

(١) الكلام في مسألة القدر وحرية الإرادة الإنسانية قديم ، وظهر في المصور الإسلامية الأولى ، ولكنه لم يكن قوياً في عصر الراشدين ، ولم يكن يثير جدلاً بينهم ، ويروى أن عمر رضي الله عنه أتى بصارق ، فقال : لم سرقت ؟ فقال : قضى الله علي ، فأمر به ، فقطعت يده وضرب أسواطاً ، فقبل له في ذلك ، فقال القطع للسرقة ، والجلد لما كذب على الله .

وقد زعم بعض الذين اشتروا في قتل عثمان أنهم ما قتلوه إنما قتله الله ، وحين حصوه قال بعضهم : الله والذي يرميك . فقال عثمان رضي عنه : كذبتم لورماني الله ما أخطأني .

ولما جاء همد على رضي الله عنه وكثرت المناقشات حول الخلافة ، ثم حول مرتسكب الذنب ، كانت المناقشة في أمر القدر ، وجاء في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد : « قام شيخ إلى علي رضي الله عنه فقال أخبرنا عن مسير إلى الشام ، أكان بقضاء الله وقدره ؟ فقال =

المجادلات تثار بين المسلمين بتدبير خفي . وترتيب محكم ليضطربوا في فهم دينهم ، وليجد خصوم الإسلام منفذاً يناون منه ، وليستطيعوا أن يقبموا المحاجزات بين دينهم وتأثير الإسلام في المعتنقين له .

ولقد كان ذلك الدس الخفي لتشكيك المسلمين ، وتفريق آرائهم وإثارة المنازعات الفكرية بينهم ، له مظاهره الراقعة التي لا يشك في دلالتها ، على أن أفكاراً غريبة عن الإسلام والمسلمين تزداع بينهم لتثير جدلهم : ووجدنا في كتاب العصر العباسي من يشير إلى تلك الأيدي الخفية ، فوجدنا الجاحظ في بعض رسائله يحصى بعض ما يذكره النصارى فيما بينهم ليشيروا بين المسلمين ، أفكاراً يجدون فيها حماية للمسيحية .

ولقد وجدنا في تاريخ بعض المسيحيين ، وهو يوحنا الدمشقي الذي كان في خدمة الأمويين إلى عهد هشام بن عبد الملك ما يدل على أنه كان يعلم المسلمين ما يجادلون به المسلمين في شأن دينهم ، وقد جاء في تراث الإسلام أنه كان

— على « والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطننا موطاء ، ولا هبطنا وادياً إلا بقضاء الله وقدره . فقال الشيخ : فمندان الله أحسن عناية ، ما أرى لي من الأجر شيئاً ، فقال : أيها الشيخ ، لقد عظم الله أجركم في مسيركم ، وأنتم سائرون . وفي منصرفكم وأنتم منصرفون ولم تكو بواقي شيء من خالاتكم مكرهين ، ولا مضطرين ، فقال الشيخ ، وكيف القضاء والقدر سافانا ؟ فقال : ويحك لعلك ظننت قضاء لازماً وقدرراً حتماً . لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب . والوعد والوعيد والأمر والنهي ، ولم تأت لأئمة من الله لذنب ، ولا محبة لحسن ، ولم يكن الحسن أول بالمدرج من الحسن والمسيء ، أو أول بالذم من الحسن ، تلك مقالة عباد الأوثان ، وجنود الشيطان ، وشهود الزور أهل العمى عن الصواب ، وثم قدرية هذه الأمة ومجوسها . إن الله أمر تخيراً ونهى تحذيراً ، وكلف تيسيراً ، ولم يعص مفلواً ولم يطلع كارهاً ، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثاً . ولم يخلق السموات والأرض وما فيها باطلاً : « ذلك ظن الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار » فقال الربيع . فما القضاء والقدر اللذان ما سمعنا لهما ؟ فقال : هو الأمر من الله والحكم ، ثم تلا قوله سبحانه : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » فنهض الشيخ مسروراً . وهو يقول : أنت الإمام الذي نرجو بطاعته يوم النشور من الرحمن رضواناً أوضحت من ديننا ما كان ملتبساً جزاك ربك عنا فيه إحساناً

يقول « إذا سألك العربى ، ما تقول فى المسيح ؟ فقل إنه كلمة الله . ثم ليسأل
التصرانى المسلم بمسمى المسيح فى القرآن ، وايرفض أن يتكلم بشيء ، حتى
يجيب المسلم ، فإنه سيضطر إلى أن يقول « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول
الله ، وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه ، فإذا أحاب بذلك فاسأله عن كلمة
الله وروحه ؛ مخلوقة أو غير مخلوقة ؟ فإن قال مخلوقة فليرد عليه بأن الله كان ؛
ولم تكن له كلمة ولا روح ، فإن قلت ذلك ، فسيفهم العربى ؛ لأن من يرى
هذا رأى زنديق فى نظر المسلمين » .

وترى من هذا أنه يبين مواضع الحججة فى نظره ، وكيف يفهم
العربى ، ثم يخرجهم إلى مسألة قدم كلام الله تعقل ليدربها فى دعواه ، وإن
كانت لا تغنى فى الحق قتيلا ، لأن إضافة الكلمة إلى الله ، وكون الروح من
الله لا يدلان على تدمهما لأن الكلمة التى يخلقها الله سبحانه ليست قديمة وكذلك
الروح الذى يخلقه ، وسمى عيسى بكلمة الله ، لأنه نشأ بمجرد كلمة الله كن فكان
ومن غير توسط أب وكذلك سسمى روحاً ، لأن المادة الأولى للحى بمقتضى
السنة العامة ، لم تكن طريقة إيجادها ، والأشخاص يوصفون بأظهر
أحوالهم .

ثم هو يلقيهم ما يعد نقداً لمبادئ الإسلام ، فيتكلم فى تعداد الزوجات ،
وفى الطلاق ، وفى المحلل ، ثم يثير بينهم أكاذيب حول النبى صلى الله عليه
وسلم ، فيختزع قصة عشق النبى لزينب بنت جحش ، وهكذا ، ثم يذكر أن
تقديس الخجر الأسود كتفديس الصليب ، وهكذا .

ولا يكتفى بكل ذلك بل يدفع بالمجادلين ، ليجروا المسلمين إلى الخوض فى
مسألة القدر . وإرادة الإنسان وحرية هذه الإرادة وخيرها (١) ، ويقذف

() جاء هذا فى كتاب تراث الآسلام ، وكتاب المخطوطات العربية للأب لويس شيخو .

(٧ - أبو حنيفة)

بالعقل العربى فى تيه من المجادلات ، ويثير بينهم طائفة من المشاكل الفكرية المعقدة ، تضليلاً للمسلمين ، وإيقاعاً للفرقة بينهم ، وإارة للأهواء والنحل ، وليتفرقوا شيعاً وأحزاباً فكرية ، وكل ذلك من رجل احتضنه الملك الأموى ، ورباه ، ورعى أباه .

٧٥ — ولقد كان يحوار ذلك الاحتكار الفكرى ، حركة فكرية أخرى ابتدأت فى العصر الأموى ، ونمت وأتت أكلها فى العصر العباسى ، تلك هى حركة الإتصال بالفلسفة اليونانية ، فقد ابتدأت فى عهد الأمويين فقد قال ابن خلدون : « إن خالد بن يزيد بن معاوية ، كان من أعلم قريش بفنون العلم وله كلام فى صنعة الكيمياء والطب ، وكان بصيراً بهذين العلمين متقناً لهما ، وله رسائل دالة على معرفته وبراعته ، وأخذ الصنعة عن رجل من الرهبان يقال له مريانس الرومى وله فيها ثلاث رسائل تضمنت إحداها ماجرى له مع مريانس المذكور ، وصورة تعلمه منه ، والرموز التى أشار إليها ، .

ولقد نمى ذلك الإتصال باتساع حركة الترجمة التى نقلت أرسال الفكر اليونانى والفارسى والهندي فى العصر العباسى ، ولقد كان لذلك أثره فى الفكر الإسلامى ، وكان تأثيره مختلف الأنواع ، على حسب قوة العقل والدين عند من نال من هذه الفلسفة ، فمن الناس من كانت له عقول مستقيمة ، وإيمان صادق ، فكانوا بقوة عقولهم وقوة إيمانهم يسيطرون على ما يرد إليهم من أفكار ، فحضمها نفوسهم ويستفيدون منها نماء فى تفكيرهم ومداركهم ، ورياضة فى عقولهم ، ومنهم من لا تقوى نفوسهم على احتمالها ، فتضارب عقولهم عند ورودها بين قديمها وجديدها ، فتكون فى فوضى فكرية لا استقرار فيها ، ولذلك رأينا قوماً بعضهم شعراء ، وبعضهم كتاب ،

وبعضهم ينتسبون للعلم ، قد غرتهم تلك الأفكار فلم تقو على هضمها عقولهم
خاضعون وأصاروا حائرين .

ولقد وجد بجوار هؤلاء زنادقة كانوا يعانون آراء مفسدة للجماعة
الإسلامية ، وينتاجون بأمور هادمة للإسلام ، ويدبرون الأمر كيداً لأهله
وتهويناً لشأنه ، ومنهم من كانوا يريدون نقد الحكم الإسلامي ، وإحياء
الحكم الفارسي القديم ، كما حدث من المنقح الخراساني ، الذي خرج على
الدولة العباسية من بعد في عهد المهدي .

٧٦ — كانت الأمور السابقة كلها سبباً في حدوث منازعات فكرية ،
والتحام بين آراء وعقائد متباينة مضطربة ، وإذا كان أبو حنيفة رضي الله عنه ،
قد عاش في هذا العصر ، وفي العراق مكان ذلك التناحر الفكري ، فلا بد أنه
خاض فيه ، وقد خاض فيه خوض المسلم الفاهم لدينه ، فدافع الأهواء المختلفة
والنحل المتباينة ، وكان له في الكلام مع الفرق المختلفة رأى معلوم ومقام
مشهود ، وتسكون من مجموع ما أثر عنه — آراء حول العقيدة .

٧٧ — هذه هي المنازع الفكرية ، ونوع تأثيرها في ذلك الفقيه العظيم ،
ولنتجه إلى ذكر كلمة عن هذا العصر من ناحية علوم الدين .

لقد كان العلم في صدر الإسلام ، الاتجاه فيه إلى التلقي بالاستماع ، ولكن
عندما انصرفت طوائف من أناس للعلوم المختلفة يدرسونها ، ويذكرونها ،
اتجه العلماء في آخر العصر الأموي إلى التدوين ، وأخذت العلوم الدينية
والعربية تتميز . وصار كل علم له علماء قد اختصوا به . يتفنون فيه ،
ويضبطون قواعده ، لذلك أخذ الفقهاء والمحدثون في تدوين الحديث والفقه
في آخر العصر الأموي . فقد كان فقهاء الحجاز يجمعون فتاوى عبد الله بن عمر
وعائشة وابن عباس . ومن جاء بعدهم من كبار التابعين في المدينة . وينظرون

فيها . ويستنبطون منها . ويفرعون عليها . كما كان العراقيون يجمعون فتاوى
عبدالله بن مسعود وقضايا علي وفتاواه وقضايا شريح وغيره من قضاة الكوفة ،
ثم يستخرجون منها ويستنبطون . فلما جاء العصر العباسي اتسعت آفاق
التدوين في الحديث مرتباً ترتيباً فقهياً .

ولم يكن مقصوداً على هؤلاء . فقد كان فقهاء الشيعة يدونون آراءهم .
وقد كشفت بعض الآثار في ميلانو فوجد مخطوط منسوب للإمام زيد الذي
استشهد سنة ١٢٢ . كما علمت . وهو في الفقه . وهو أصل كتاب المجموع
المطبوع المتداول الذي ينسب إلى ذلك الإمام وسواء أصححت النسبة أم لم تصح
فن المؤكد أن الشيعة الزيدية في عصر أبي حنيفة كانت لها آراء معروفة لديه .
وقد عرف في بيان حياته أنه كان متصلاً بزید رضى الله عنه . وكان متصلاً
بإتصالة علمياً بجعفر الصادق ومحمد الباقر . فهو كان بلا ريب على علم بفقه
الزيدية . وأئمة الإمامية الإثنا عشرية الإسماعيلية .

٧٨ - والعصر كان عصر مناظرات وجدل . فمناظرات شديدة اللجب ،
قوية الأثر بين الفرق المختلفة . وبين الشيعة والجماعة . وبين الخوارج وغيرهم .
وبين أهل الأهواء جملة . وبين المعتزلة . والمدافعين عن الآراء الإسلامية .
والعقيدة السليمة القويمة . يرحل العلماء لأجل هذه المناظرات . وقد رأيت أن
أبا حنيفة قد رحل إلى البصرة نحو اثنتين وعشرين مرة لأجل مناظرة الفرق
الكثيرة المختلفة . وكان بعض علماء البصرة يرحلون إلى الكوفة لينظروا
أهلها .

وكانت المناظرة الفقهية في موسم الحج . وعند التقاء العلماء . فتزى أبا حنيفة
يتناظر مع الأوزاعي ومع مالك رضى الله عنهم في الحجاز ، وكانت مجادلات
الفقهاء أخصب وأعم خيراً ، وأكثر إنتاجاً من مجادلات الفرق المختلفة .
ولقد وجد نوع من الجدل سببه التعصب للبلد ، فعلماء البصرة يجادلون

علماء من الكوفة ، ويتعصب كل لبلده راجياً بنصرته فخاره ، ودافعاً بالهزيمة عاره ، وكان ذلك أحياناً يجرى بين الممتازين المخلصين من العلماء ولتنقل لك نوعاً من هذا الصنف وإن كان خفيفاً .

فمنها ما كان في المحادثة التي كانت في أول لقاء بين يوسف بن خالد السمتي وأبي حنيفة ، وهاهي ذي كما في مناقب ابن البرزقي : « قال هلال بن يحيى الرأى ؛ سمعت يوسف ابن خالد السمتي يقول : كنت أختلف إلى عثمان البتي ، وكان يذهب مذهب الحسن المعتزلي ، وابن سيرين ، فأخذت من مذاهبهم ، وناظرت عليها ، ثم أستأذن للخروج إلى الكوفة لتلقى مشايخها ، والنظر في مذاهبهم ، والاستماع عنهم ، فدلوني على سليمان الأعمش ، لأنه أقدمهم في الحديث ، وكانت معي مسائل في الحديث ، وكنت سألت عنها المحدثين ، فلم أجد أحداً يعرفها ، فذكرت ذلك في حلقة الأعمش فقال إيتوني به ، فضيت إليه ، فقال : لعلك تقول : أهل البصرة أعلم من أهل الكوفة ، كلا ، ورب البيت الحرام ، ماذا كذا ، وما أخرجت البصرة لإقاصاً أو معبراً أو نائحاً ، والله لو لم يكن بالكوفة إلا رجل ليس من عربها ، ولكنه من مواليها ، يعلم من المسائل ما لا يعلمه الحسن ، ولا ابن سيرين ، ولا قتادة ولا البتي ولا غيرهم ، وغضب على غضباً شديداً ، حتى خفت أن يضربني بعصاه ، ثم قال لبعض من حضره : أذهب به إلى مجلس النعمان ، فوالله لو رأي أصغر أصحابه لعلم أنه لو قام أهل الموقف لأوسعهم جواباً ، ودخل في قلبي من الرعب ما لا تتعالى به عالم ، فقام الرجل ، واتبعته ، فلما خرج من المسجد ، قال النعماني يكون في بني حرام ، فسل عنه ، فإنه بهذه المسائل أعلم ، ولي شغل لا يمكن لي المصير إليه فخرجت أسأل عنه قبيلة بعد قبيلة ، حتى أتيت بني حرام في آخر القبائل ، وقد دخل وقت العصر ، فإذا بكهل قد أقبل ، حسن الوجه حسن الثياب وخلفه غلام أشبه الناس به ، فلما دناسلم ، ثم صعد المنذنة ، فأذن أذاناً حسناً ، فتوسمت فيه أنه النعمان ، ثم نزل فصلى ركعتين خفيفتين تامتين أشبه بصلاة الحسن

وابن سيرين ، واجتمع نفر من أصحابه ، وتقدم فأقام وصلى بهم صلاة أهل
البصرة قلبا سلم استند إلى المحراب ، وأقبل بوجهه إلى الناس ، خياهم ، ثم سأل
كل واحد من أصحابه عن حاله فلما انتهى إلى قال : كأنك غريب من أهل البصرة ،
وقد نهيت عن مجالستنا ! ؟ قلت نعم ، قل فما اسمك ؟ فأخبرته باسمي ونسبي ،
ثم سأل عن كنيتي ، فأخبرته ، فقال : أكنت من المتخلفين إلى البتي ؟ قلت
نعم ، قال : لو أدركني لترك كثير آ من قوله ، ثم قال : هات ما معك ، وابدأ
قبل أصحابك ، فإن بك وحشة مغربة ، وحق لمثلك من المتفهمة ، التقدم ،
ولكل داخل دهشة ، ولكل قادم حاجة فسألته عن المسائل التي كانت مشكلة
على ، فأجابني ، فحكيت ماجرى بيني وبين الأعمش فقال حفظك الله يا أبا محمد ،
يجب أن ينوه باسم ولده . .

وإن كان الحسن وابن سيرين فاضلين ؛ كان كل منهما يتكلم في الآخر
بما يصدق قول الأعمش ، كان ابن سيرين يعرض بالحسن المعتزلي ، ويقول :
يأخذ الجوائز من السلطان ، ويروى المحالات ، ويقول بالهوى ، ويقول
بالقدر ، كأنه إله الأرض يتفرد بالفعل دون ربه ، فلم يزل يقول ذلك حتى
قام خالد الحذاء يوماً من مجلسه ، وقال : مهلا يا ابن سيرين « كم تقول في هذا
الرجل ، قد استتبه عن القدر عام حجة فتاب ، ويتوب الله على من تاب ، وقال
عليه السلام : لا تعيروا أحداً بما كان من الكفر ، فإن الإسلام يهدم ما قبله من
الشرك » ثم ما أعجب ما قال خالد ، وهذا محمد بن واسع قتادة ، وثابت البناتي ،
ومالك بن دينار « وهشام بن حسان ، وأيوب ، وسعيد بن عروبة ، وغيرهم
يذكرون أن الحسن لم يتب عن القدر ، حتى مات ، وهذا عمرو بن عبيد ،
وواصل بن عطاء ، وغيلان بن جرير ، ويونس بن بشير يدعون الناس إلى
مذهب الحسن : هلم أهل البصرة تجرياً على هذا المذهب .

وكان الحسن يعرض بابن سيرين ، ويقول : يتوضأ بالقربة ، ويغتسل بالراوية صباحاً داكاً داكاً ، تعذيباً لنفسه وخلافاً لسنة نبيه عليه السلام ، يعبر الرؤيا كأنه من آل يعقوب عليه السلام ، فدع ذلك أيها الرجل هذا ، وهلم فيما قصدت إليه ، وتعلم ما لا يسمعك جهله ، إن الأمم قبلكم ما اجتمعت ولا تجتمع أبداً ، والله تعالى يقول : « ولا يزاون مختلفين إلا من رحم ربك ، ولذلك خلقهم ، ولولا ما جرت به المقادير ، واختلفت الطبائع ما اختلفت ، ولكن كل يعمل على شاكلته فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلاً .. » ثم سكت ، فقلت ، ما تقول : فيما اختلفوا فيه من القدر ؟ قال أهل البصرة وأهل الكوفة اختلفوا في القدر على ما علمت ، وكبر عمرو عن الطوق ، وهذه مسألة قد استصعبت على الناس ، فأني يطيقونها !! هذه مسألة مقفلة قد ضل مفاحها ، فإن وجد مفاحها علم ما فيها ، لم يفتح إلا بمن خبر من الله ، يأتي بما عنده ، ويأتي بيينة وبرهان ، وقد فات ذلك ، والذي نقول قولاً متوسطاً بين القولين . لا جبر ولا تفويض ولا تسليط ، والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون ولا أراد منهم ما لا يعاون ، ولا عاقبهم بما لم يعملوا ، ولا سألهم عما لم يعملوا ، ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والله أعلم بما نحن فيه ، وإصواب الذى عنده ، ونحن مجتهدون ، وكل مجتهد مصيب ، إلا أنه لم يكلفهم الاجتهاد فيما ليس لهم به علم ، والله ولى كل نجوى ، وإليه رغبة كل راغب . وفقنا الله تعالى وإياك لما يحب ويرضى (١) .

٧٩ — هذه مقالة أبى حنيفة ليوسف بن خالد السمى ، وقصة التفاهة به ، وقد نقلناها لك مع طولها ، لأنها تكشف عما كان يجرى من التعصب العلمى للبلاد ، فأهل البصرة يتعصبون لعلمها وعلمائها ، وكذلك أهل الكوفة متعصبون كذلك ، ولعل ذلك يكشف بعض الأسباب فى حدة الجدل بين

(١) راجع المناقج لابن البرازى ج ١ ص ٨٥ وما يليها .

أهل الحجاز وأهل العراق فلم يكن السبب هو اختلاف المذهب الفكري فقط، بل كان التعصب الإقليمي مضافاً إليه ، يزيد أوارا .

وهي تكشف أيضاً عن الإخلاف بين الملة ، وحدة النقد بينهم أحياناً . فهذان اثنان التابعين هما . الحسن ، وابن سيرين ، ومكانتهما من علم هذا الدين مكانتهما ، قد اختلفت مناهجهما ، وتناول كل واحد منهما طريقة الآخر بالنقد المرقوى ، مستهجنأ إياة ؛

وهي تكشف عن كثرة الإختلاف فى المسائل الشائكة بما يؤدى إلى أن يخرج كل شخص مخالفه ، ثم هى تكشف أخيراً عن عظم إدراك أبى حنيفة لروح عصره ومدارك علمائه « وفهمه لنفوسهم ، واتجاهات تفكيرهم ، محتفظا باستقلال فكره ، محكما عقله فى آرائهم ، فاحصاً لها نفس الخير المستمكن ، والمفكر المستدرى لا يهيم بعقله فى متاهات يضل فيها ، ولا يعمل عقله فيما لا يكون فى طوقة ، ولا يجهد فيما هو فوق مدارك الفكر الإنسانى ، ويعد مسألة القدر من المسائل التى ضل مفتاحها .

٨٠ — هذه هى الإتجاهات الاجتماعية والفكرية فى عصر أبى حنيفة ، وهذا بيان عام لها ، ولقد نكتفى بهذا العموم فى بعضها ، وبعضها يحتاج إلى تخصيص بذكر مجمل لها ، وهى المسائل التى كانت تمس شخصيته الفكرية ، سواء فى ذلك ما يتعلق بمذهبه فى علم الكلام ، وما يتعلق باجتهاده الفقهى الذى أذاع فكره .

ومن هذه المسائل مسألة الرأى والحديث التى كانت مشار الجدل بين فقهاء العصر ، وفيها كان اختلاف مناهجهم ، والثمانية فتوى الصحابى والتابعى .

ثم نتكلم بإيجاز فى الفرق الدينية والسياسية ، لأن أبى حنيفة خاض فيما خاضت فيه هذه الفرق ، وكان له رأى فى كثير مما تصدت له .

السنة والرأى

٨١ - لقد وجد من لدن وفاة النبي ﷺ إلى عصر الشافعى جماعة من الفقهاء اشتهروا بالرأى ، وجماعة اشتهروا بالرواية ، فكان من فقهاء الصحابة من اشتهر بالرأى وجماعه منهم اشتهروا بالحديث وروايته ، وكذلك التابعون وتابعوهم ، ثم الأئمة المجتهدون أبو حنيفة ، ومالك ، وفقهاء الأمصار منهم من اشتهر بالرأى ، ومنهم من اشتهر بالحديث ، ولنبين ذلك بعض التبدين متوخين الإيجاز :

يقول الشهرستانى فى الملل والنحل . إى الحوادث والوقائع فى العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعدد ، ونعلم قطعاً أنه لم يرد فى كل حادثة نس ولا يتصور ذلك أيضاً ، والنصوص إذا كانت متناهية ، والوقائع غير متناهية ، وما لا يتناهى لا يضبطه ما ينهاى علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجبا الاعتبار ، حتى يكون بسدد كل حادثة اجتهاد ، ومن أجل ذلك كان الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ أمام حوادث لا تنهاى ، ولا تحصر ، وبين أيديهم كتاب الله ، والمعروف من سنن رسول الله ﷺ ، فاجتمعوا إلى الكتاب يعرضون عليه ما جد من حوادث ، فإن وجدوا حكماً صريحاً حكموا به ، وإن لم يجدوا فى الكتاب الحكم واضحاً اتجهوا إلى المأثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واستتاروا ذاكرات أصحابه ليعلنوا حكم النبي صلى الله عليه وسلم فى أمثال فضايهم ، فإن لم يكن بينهم من يحفظ حديثاً اجتهدوا آرائهم ، ومشلمهم ، فى ذلك مثل القاضى المقيد بنصوص قانون إذا لم يجد فى النص ما يحكم به فى قضية بين يديه طبق ما يراه عدلاً وإنصافاً .

هكذا كانوا يسرون ، يعرضون القضية على الكتاب ثم على السنة ، وإلا فالرأى ، ولقد جاء فى كتاب عمر لأبى موسى الأشعري : « الفهم الفهم فيما تلجلج فى صدرك مما ليس فى كتاب ولا سنة ، اعرف الأشباه والأمثال ، وقس الأمور عند ذلك .

٨٢ - أخذ الصحابة بالرأى ، ولكن اختلفوا فى مقدار أخذهم ، ففريق أكثر منه ، وفريق أخذ به قليلا ، وكان يغلب عليه التوقف إن لم يجد نصاً من كتاب أو سنة متبعة .

والحق فى أمرهم - رضى الله عنهم - أنهم كانوا يتفقون فى الاعتماد على الكتاب والسنة المعروفة إن وجدت ، فإن لم يجدوا سنة معروفة عندهم اتجه المشهورون من فقهاءهم إلى الرأى ، ونقد كان بعضهم يتشكك فى حفظه لحديث رسول الله أو فتواء فى الأمر ، فيؤثر ألا يحدث ، وأن يفتى برأيه ، خشية أن يقع فى الكذب على رسول الله صلواته وسلامه عليه يروى أن عمران بن حصين كان يقول : « والله إن كنت لأرى أنى لو شئت لحدثت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يومين متتابعين ، ولكن أبطأنى عن ذلك أن رجالا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعوا كما سمعت ، وشهدوا كما شهدت ، ويتحدثون أحاديث ، ما هى كما يقولون ، وأخاف أن يشبه لى كما شبه لهم ، وقال أبو عمرو الشيبانى : كنت أجالس إلى ابن مسعود حولا ، لا يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم استقلته ردة ، وقال هكذا ، أو نحو ذا ، أو قريب من ذا . وكان عبد الله بن مسعود هذا يؤثر الفتوى برأيه ويتحمل تبعته إن كان خطأ عن أن يقع فى الكذب على رسول الله . ولقد قال بعد أن أفتى فى مسألة برأيه : « أقول هذا برأى ، فإن كان صواباً فن الله ، وإن يكن خطأ فنى ومن الشيطان » ، ولقد كان يطير فرحاً إذا وافق رأيه حديثاً نقله بعض الصحابة ، كما هو المشهور فى مسألة المفوضة التى قضى لها بمهر مثلها ، فشهد بعض الصحابة بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قضى بمثل ما قضى به .

ولقد كان الفريق الثانی يأخذ على الدين يفتون بآرائهم أنهم يفتون في دين الله بنير سلطان من كتاب أو سنة .

والحق أن الصحابة كانوا بين حرجين دينيين انبعثا من قوة وحدانهم الديني ، (أحدهما) أن يكثروا من التحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لكي يعرفوا أحكام الأحداث التي تحدث ، وذلك خشية الكذب عليه ، جاء في كتاب حجة الله البالغة للذهلوي : « قال عمر رضي الله عنه حين بعث رهطاً من الأنصار إلى الكوفة : إنكم تأتون الكوفة فتأتون قوماً لهم أزيار بالقرآن فيأتونكم فيسألونكم عن الحديث ، فأقنوا الرواية » . و (ثانيهما) أن يفتوا بآرائهم فيما لم يشتهر فيه أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وفي ذلك تهجم على التحال والتحريم بآرائهم : فمنهم من اختار النحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والوفوف عند الأثرومنهم من اختار الرأي فيما لم يشتهر عن الرسول ، فأفتى برأيه ، فإن علم حديثاً يعد ذلك رجوع عن رأيه إلى الحديث ، وقد روى ذلك عن كثير من الصحابة ، منهم عمر رضي الله عنه .

٨٣ — جاء بعد الصحابة تلاميذهم التابعون ، وفي عهدهم حدث أمران : (أحدهما) أن المسلمين انقسموا إلى أحزاب وشيع ، وكانت ريح الخلاف شديدة عنيفة هائجة ، فكان بأسهم بينهم شديداً ، وسهل عليهم أن يتراموا باللفاظ الكفر والفسوق والعصيان ، وأن يتراشقوا بنبال الموت ، وأن تشهر بينهم السيوف . لقد انقسمت الأمة إلى خوارج وشيعة « وأموية ، وساكنون رضوا ببلاء الله الذي نزل ، وبعدوا عن الفتنة ، فلم يخوضوا فيها وكان الخوارج فرقة مختلفة . أزارة وإباضية ، ونجدات ، وأسماء أخرى والشيعة كانوا نخلا متباينة ، ومنهم من شد في آرائه حتى خرج بها عن الإسلام إن كان قد دخل فيه ، إذ منهم من كانوا دخلاء في الإسلام أظهروا الدخول فيه ، لإفساده على أهله ، فلا يهمهم أن يقوم عمود هذا الدين ، إنما مهمتهم

أن ينقضوا أساسه ، لتستعيد ملتهم القديمة قوتها وسلطانها أو على الأقل لياسروا لها من أزالوا شوكتها ، أو يعيش المسلمون في ظلام الفتن الطغيا ، فيطفئوا نور الله .

ولقد صاحب هذا ، على أنه نتيجة له ، أن قلت الحريجة الدينية عند بعض الناس ، فكثير التحدث الكاذب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى لقد أفرغ الأمر المؤمنين ، وأخذوا الأهمية للقضاء على هذه الموضوعات وكشفها ففكر عمر بن عبد العزيز في تدوين السنة الصحيحة ، ودراستها ، وتحري الصادق من بين الأحاديث المروية .

(ثانيهما) أن المدينة قد نقص سلطانها العلمى قليلا ، فقد كانت في عهد الصحابة خصوصاً في عهد عمر ، الذى يعد العهد الذهبى للاجتهاد الفقهي ، عش العلماء والفقهاء من الصحابة لا يخرجون منها إلا وهم متصلون اتصالاً علمياً بها ، ويتراسلون في المسائل التى تحدث ، لأن سنة عمر كانت تقضى باحتجاز كبار الصحابة عن قریش داخل ربوع الحجاز لا يعدوه كباراً وهم ، فلا يتجاوز الحرتين كبار المهاجرين والأنصار إلا بإذن منه ، وهو عليهم رقيب فلما قضى عمر ، وخرجوا إلى الأقاليم ، صار لكل طائفة منهم مدرسة فقهية تروى عنه وتسلك طريقه فلما جاء عصر التابعين - وهم تلاميذ أولئك الفقهاء الذين بقوا في المدينة أو نزحوا عنها - صار لكل مصر فقهائهم فنباعدت الأنظار بتياعد الأمصار واختلافها ، إذ كل مأخوذ بعرف إقليمه ، والمسائل التى ابتلى بها ذلك الإقليم ، ثم هو قبل ذلك متبع طريقة الصحابي الذى نزل بذلك الإقليم ، وناقل أحاديثه التى رواها . وانتشرت بينهم عنه ، فظهرت بسبب ذلك ألوان مختلفة من الفكر الفقهي ، وكل يتحرى فيما يفتى به أن يكون تحت ظل الدين يستمد من القرآن الكريم والسنة النبوية .

٨٤ - وقد رأينا في عصر الصحابة أنهم كانوا يسيرون على منهاجين :

(أحدهما) يكثر فيه الرأى ، وتقل الرواية . ويرجع إليها إن وجدت بعد الرأى و (ثانيهما) يغلب عليه الرواية ولا يعدل عنها ، ويؤثر ألا يبقى حيث لا رواية عن أن يهتم على دينه برأيه . وفى عصر التابعين اتسعت الفرجة بين المتهاجين وسار كل منهما فى مدى أوسع مما سار فيه متسايقون ، فقد رأينا الذين يؤثرون الرواية يزيدون فى الاستمساك بطريقتهم ، ويرون فيها عصمة من الفتن التى ادلهمت واشتدت ، فإنهم لم يجدوا العصمة إلا فى الأخذ بالسنة والآخرين يرون كثرة الكذب على الرسول ، وأسباب ذلك الكذب ، ثم يرون بسبب الأحداث اتى تجدد ، ضرورة الحكم ، ثم تغزوهم أفكار جديدة بالاحتكاك بالأمم التى فتحت الإسلام يلادها ، ثم كانت كثرة التابعين من الموالى وهم من ورثة الحاملين لتلك المذنيات القديمة ، لذلك اتسعت المسافة بين الطريقين ، ولم تسكونا قريبتين ، وقد كانت من قبل كذلك ، حتى كان يعسر التمييز بينهما .

وأساس الاختلاف ليس فى الاحتجاج بالسنة « بل فى أمرين ، فى الأخذ بالرأى ، وفى تفريع المسائل تحت سلطانه ، فقد كان أهل الأثر لا يأخذون بالرأى إلا مضطراً ، كما يضطر المسلم إلى أكل لحم الخنزير ، ولا يفرعون المسائل ، فلا يستخرجون أحكاماً لمسائل لم تقع ، بل لا يفتون إلا فيما يقع من الوقائع ، ولا يعدون للمسائل الواقعة ، إلى النظر فى أمور مفروضة ، أما أهل الرأى فيكثرون من الإفتاء بالرأى مادام لم يصح لديهم حديث فى الموضوع الذى يجتهدون فيه ، ولا يكتفون فى دراستهم باستخراج أحكام المسائل الواقعة ، بل يفرضون مسائل غير واقعة . ويضعون لها أحكاماً بآرائهم ، وكان أكثر أهل الحديث بالحجاز ، لأنه موطن الصحابة الأول ومكان الوحى ، ولأن التابعين الذين أقاموا به تخرجوا على صحابة لم يكثروا من الرأى ، وهن كان منهم تلميذاً لصحابى أكثر من الرأى اكتفى برواية آرائه ، وأكثر أهل الرأى كانوا بالعراق ، لأنهم تخرجوا على عبد الله

ابن مسعود ، وهو ممن كانوا يتخرجون في الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خشية أن يشبه له ، ولا يتخرج في الاجتهاد بن أبيه ، وإن صح الحديث عنده في الموضوع الذي اجتهد فيه رجوع إلى الحديث ، ولأن أكثر رواة الحديث كانوا بالحجاز ، ولأن بالعراق فلسفة وعلومًا وكانت به مدارس قديمة ، وإن من يتأثرون بهذه الطريقة يلائمهم الاجتهاد بالرأى ، وخصوصاً أن أسباب الرواية لم تتوافر عندهم .

٨٥ - اتسعت فرجة الاختلاف بين فقهاء الرأى وفقهاء الحديث في عصر التابعين ، كما رأيت ، فلما جاء عصر تابعى التابعين وعصر المجتهدين أصحاب المذاهب كانت الفرجة أكثر اتساعاً فكان الخلاف أشد في مطلع عصر المجتهدين أصحاب المذاهب ، ثم لما التقى الفريقان فيه أخذ كل يقتبس من الآخر ، فأهل الحديث خرجوا عن التوقف ، واضطروهم خروجهم إلى الأخذ بالرأى في بعض الأحوال . وأهل الرأى لما رأوا السنة قد دون بعضها ، والآثار قد أخذوا في تمحيصها . أخذوا يؤيدون آراءهم بالحديث ويعيدون عنها إن صح لديهم حديث لم يكونوا على علم به عند إفتائهم بما كانوا قد ارتأوا بأرائهم .

وانوضع ذلك بعض التوضيح ، لأن هذا هو العصر الذي نما فيه الفقه ، ولكنا نتوخى الإيجاز .

في هذا العصر لم تنقطع موجة الكذب على الرسول صلوات الله وسلامه عليه وكان اتجاه الفرق - للدفاع عن آرائها بالقول يجرى على الألسنة أو الأقلام - سبباً في شيوع أحاديث انتحلها الفرق انتحالاً ، ونشروها بين جمهور المسلمين وقد ذكر القاضى عياض بعض الكاذبين وأسباب كذبهم على رسول الله عليه وسلم فقال ، « هم أنواع ، منهم من يضع عليه ما لم يقله أصله ، إما ترافعاً واستخفافاً كالزنادقة وأشباههم ، وإما حسبة بزعمهم وتديناً كجهلة المتعبدين الذين وضعوا الأحاديث في الفضائل والرغائب . وإما إغراباً

وسمعه كفسقة المحدثين ، ، وإما تعصباً واحتجاجاً كدعاة المبتدعة ومتعصبى المذاهب ، وإما اتباعاً لهوى أهل الدنيا فيما أرادوه وطلب العذر لهم فيما أتوه ، وقد تعين جماعة من كل طبقة من الطبقات عند أهل الصنعة وعلم الرجال . . ومنهم من لا يضع متن الحديث ، ولكن ربما وضع للمتن الضعيف إسناداً صحيحاً مشهوراً ، ومنهم من يقلب الأسانيد أو يزيد فيها ، أو يعتمد ذلك ، إما للإغراب على غيره ، وإما لرفع الجبهة عن نفسه ، ومنهم من يكذب ، فيدعى سماع ما لم يسمع ، ولقاء من لم يلق ، ويحدث بأحاديثهم الصحيحة عنهم ، ومنهم من يعتمد إلى كلام الصحابة وغيرهم وحكم العرب والحكماء فينسبها إلى النبي صلى الله عليه وسلم » ١ .

كانت هذه الموجة من الكذب فى عصر الاجتهاد وإنشاء المذاهب سبباً فى أمرين .

(أحدهما) اتجاه المحدثين إلى تمحيص الرواية الصادقة واستخراجها من بين الدخيل ليمتيز الحديث من الطيب ، فدرسوا رواة الأحاديث وتعرفوا أحوالهم ، وعرفوا الصادق من غير الصادق ، وجعلوهم فى الصدق مراتب ، ثم درسوا الأحاديث ووزتوها بالمعروف من هذا الذين بالضرورة ، والأحاديث المشهورة المستفيضة التى لا يشك فى صدقها ، والقرآن الكريم ، فإن وجدوها متنافرة معارف ردوها ، ثم اتجه الأعلام من الأئمة إلى تدوين الصحيح من الأحاديث ، فدون مالك موطأه ، وجمع سفيان بن عيينة كتاب الجوامع فى السنن والآداب وألف سفيان الثورى الجامع الكبير فى الفقه والأحاديث ، وهكذا .

(ثانيهما) أن الفقهاء أهل الرأى أكثروا من الإفتاء بالرأى خشية أن يقعوا فى الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(١) راجع كتاب تاريخ التشريع الإسلامى لأستاذنا المرحوم محمد (بك) الحضرى

٨٦ — ولقد كان العراق فيه الرأي كالعصر السابق لأن الفقهاء الذين تخرجوا فيه إنما تخرجوا على التابعين وتابعى التابعين الذين اشتهروا بالرأى وأكثروا من الإفتاء به . قال الدهلوى فى كتابه حجة الله البالغة بعد أن ذكر أهل الحديث : كان بإزاء هؤلاء فى عصر مالك وسفيان وبعدهم قوم لا يكرهون المسائل ولا يهابون الفتيا ، ويقولون على الفقه بناء الدين فلا بد من إشاعته ، ويهابون رواية أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والرفع إليه ، حتى قال الشعبي : على من دون النبي أحب إلينا ، ونال إبراهيم أقول : قال عبد الله وقال علقمة أحب إلينا .. ولم يكن عندهم من الأحاديث والآثار ما يقدرّون به على استنباط الفقه من الأصول التى اخبرها أهل الحديث ، فلم تشرح صدورهم للنظر فى أقوال علماء البلدان وجمعها والبحث عنها ، واتهموا أنفسهم فى ذلك ؛ وكانوا اعتقدوا فى أئمتهم أنهم فى الدرجة العليا من التحقيق ، وكانت قلوبهم أميل شىء إلى أصحابهم ، كما قال علقمة . هل أحد منهم أثبت من عبد الله (بن مسعود) ، وقال أبو حنيفة : إبراهيم أفقه من سالم ، ولولا فضل الصحبة لقلت علقمة أفقه من ابن عمر ، وكان عندهم من الفطنة والحدث وسرعة انتقال الذهن من شىء إلى شىء ما يقدرّون به على تخرج جواب المسائل على أقوال أصحابهم . وكل ميسر لما خلق له ، وكل حزب بما لديهم فرحون ، فهدوا الفقه على قاعدة التخريج ، اهـ مخلصاً . ونرى من هذا أنه يجعل السبب فى كون أهل العراق كان فيهم الأخذ بالرأى هو اعتقادهم وجوب الفتيا وعدم هيبتهم المسائل والإجابة عنها ، والتفريع فيها ، واعتقادهم أن الفقه هو بناء الدين وهيبتهم التحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعدم أخذهم بأقوال أهل البلدان الأخرى ، وتعصبهم لمشايخهم ، وتخرج المسائل على أقوالهم .

٨٧ — ومهما تكن الأسباب التى جعلت العراقيين يكثرّون من الرأى

والحجازيين والشاميين يكثرون من التحديث ، فيجب أن نشير هنا إلى ما نوهنا عنه سابقاً . وهو أن أهل الرأي والحديث يتفقون في أن الأخذ يجب أن يكون بالكتاب والسنة الصحيحة ، ثم يفرقون بعد ذلك في أن أهل الحديث يتهيون الرأي ولا يتهيون الرواية عن الرسول ، ولا يأخذون بالرأي إلا مضطرين إذا لم يعرفوا حديثاً ، وأما أهل الرأي فيتهيون التحديث ، ولا يتهيون الإفتاء متحملين تبعاته ، ويرجعون عنه إن صح عندهم بعد الإفتاء حديث . وقد تضافرت بذلك الأخبار .

وقد ترتب على ذلك أن أهل الرأي يرفضون الأخذ بالأحاديث الضعيفة ، أما أهل الحديث فقد قبلوا الأخذ بها إذا لم يقم دليل على وضعها ، وكان الإمام مالك ، وهو إمام أهل الحديث في ذلك العصر مع أخذه بالرأي كثيراً ، يأخذ بالمنقطع ، والمرسل ، والموقوف ، وعمل أهل المدينة . ولا يتجه إلى الرأي - في نظر ابن القيم - إلا إذا تعذر عليه وجود شيء من ذلك (١) . فقد جاء

(١) يجب أن نقرر هنا أن فقهاء الأثر قد كانوا يتمسكون بالأثر مع مجانبتهم للرأي ومجانبتهم له إلا قليلاً ، ولا نعد منهم مالمسكاً بقرر الشاطبي وغيره ، إذ كان يرد بعض الأحاديث لمعارضتها للقرآن أو لحديث آخر ، أو لأصل كلّي علم من تتبع أحكام الشريعة . ولقد عقد لذلك الشاطبي في الموافقات فصلاً قيمياً ، ذكر فيه أن عائشة وابن عباس وعمر ابن الخطاب ردوا أحاديث لمخالفتها لبعض الأصول الإسلامية كقاعدة رفع الحرج ، وكانت تلك المخالفة سبباً في تكذيبها في النسبة إلى الرسول عندهم وذلك أن مالمسكاً اعتمد ذلك الأصل ، وهو رد الحديث إذ خالف القرآن أو القطعي أو الأصل العام ثم قال : « ألا ترى إلى قوله (أى قول مالك) في حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً . » جاء الحديث ولا يدري ما حقيقته ، وكان يضعه ويقول : يؤكل صيده فكيف يكره لهابه . وإلى هذا المعنى أيضاً يرجع قوله في حديث خيار المجلس حيث قال بعد ذكره . وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه ، إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة ، ولو شرط أحد الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعاً فكيف يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطاً بالشرع ؟ فقد رجع إلى أصل إجماعى ، وأيضاً فإن قاعدة الفرر والجهالة طوعية وهي تعارض هذا الحديث الظنى ... ومن ذلك أن مالمسكاً أهمل اعتبار حديث : « ومن مات وعليه صوم صام عنه ولده » وقوله عليه السلام « رأيت لو كان على أيك دين ... الحديث » لمناقضته للأصل القرآنى الكلى =

(٨) - أبو حنيفة

= المقرر نحو قوله تعالى: «ولا تزر وازرة وزر أخرى»، «وأن ليس للإنسان إلا ما سعى» وأنك مالك حديث اكفثوا القدور التي طبخت من الإبل والغنم قبل قبل القمم (أي قسمة الغنائم في الحرب) تعويلاً على أصل رفع الحرج الذي يعبر عنه بالمصالح المرسله فأجاز أكل الطعام قبل القسم لمن احتاج إليه «قال ابن العربي: ونهى عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث فيه تعويلاً على أصل سد الذرائع، ولم يعتبر في الرضاع خمساً ولا عشرأ، للأصل القرآني في قوله تعالى: «وأما أنكم اللاتي أرضعنكم» وفي مذهبه من هذا كثير، فمالك كما ترى، يرد الأحاديث لمخالفتها الأصول العامة، ولقد قال في تعليق ذلك الشاطبي: «لأن الأصول قاطعة وخبر الواحد ظني».

وقد نقل الشاطبي في هذا المقام اختلاف الأئمة في أخذها بخبر الواحد عند معارضته الأصول، كلاماً هذا نصه «قال ابن العربي: إذا جاء خبر الواحد معارضاً لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به. قال الشافعي يجوز، وتردد مالك في المسألة، قال (أي ابن العربي) ومشهور قوله والذي عليه المعول أن الحديث إذا عضدته قاعدة أخرى قال به، وإن كان وحده تركه، ثم ذكر مسألة مالك في ولوغ الكلب قال «لأن هذا الحديث عارض أصليين عظيمين، أحدهما قول الله تعالى: «فكلوا مما أمسكن عليكم» الثاني أن علة الطهارة هي الحياة، وهي قائمة في الكلب. وحديث العرايا لمن صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف، وقد رد أهل العراق مقتضى حديث المصراة، وهو قول مالك لما رآه مخالفاً للأصول: فإنه قد خالف أصل الحراج بالضمان. ولأن مثل الشيء إنما يغرم مثله أو قيمته، وأما غرم جنس آخر من الطعام أو العروض فلا وقال مالك فيه ليس بالموطأ ولا الثابت» (راجع المرافقات الجزء الثالث ص ١٠ وما تليها طبعة دمشق)

والمراد بحديث العرايا ما روى عن زيد بن ثابت رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص في العرايا أن تباع بخبرها كيلا، والعرايا جمع عرية وهي النخلة، وهي في الأصل هبة ماعلى النخلة من تمر، ثم أطلقت على الثمر نفسه، فيجوز بيعه بمثله تمراً، وتقديره يكون بالحرص والحسد وهذا البيع فيه مظنة الربا، لأنه يجوز أن يكون أحد البيعين أكثر كيلا من الآخر، ويتحقق ربا الفضل، ولكن رخص فيه النبي صلى الله عليه وسلم لأنه دفع للحرج عن أهل البيت الذي يكون عنده فضل تمر، وليس عنده رطب جنى، ولأن العرف جرى به، ولأن التماجح يجري فيه وهو في الأصل عطية وعرية.

وحديث المصراة هو ما رواه أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد، فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسك، وإن شاء ردها وصاعاً من تمر» والتصرية حبس اللبن في الضرع أياً ما حتى يجتمم ويكثر، فيظن المشتري أن درهماً كثير، والمصراة هي التي صنع بها ذلك، وقد رد مقتضى ذلك الحديث كثيرون من الفقهاء، وضعفوه لما ذكره صاحب المرافقات نقلاً.

في كتاب أعلام الموقعين لابن القيم : وأما مالك فإنه يقدم الحديث المرسل والمنقطع والبلاغات وقول الصحابي على القياس وفي ذلك نظر ^(١) .

٨٨ - هذه مثرات مختلفة كانت تثار حول الآثار في ذلك العصر المزدهم بالأفكار ، وذلك المضطرب الواسع الذي اصطخب بالآراء المتنازعة ، وقد رفض قوم الاستدلال بها لشك في نسبتها إلى النبي ، وقوم استعانوا بها في فهم القرآن ، لا في زيادة أحكام على ما جاء به ، وقد طوت لجنة التاريخ هاتين الطائفتين ، وبقيت الطائفتان الأخريان ، الأولى استكثرت من الرأي ، ولم تقبل إلا الأخبار التي لا ضعف فيها ، ولا شك في سندها فلا تقبل الضعيف ، ولم يقيم الدليل على كذبه ، والثانية استكثرت من الرواية وقلت من الرأي ، وكانت الهوة بينهما واسعة قبل عصر أبي حنيفة .

٨٩ - أما في آخر عصر أبي حنيفة . فقد أخذ الفريقان يتقاربان ، وذلك لالتقاء الفريقين واجتماعهما للدارسة والمذاكرة أو الجدل والمناظرة ، وأكثرهم يريدون رفع منار الشريعة ، ويرجون لها وقاراً . ولأنه لما وجد التدوين في عصرهم أخذ كل فريق يقرأ علم الآخر ، ولأن كثرة الحوادث ، وعدم تناهيها اضطرا أهل الحديث أن يخوضوا في الرأي ، وتدوين الصحاح وتمييزها ، وسهولة تعرفها ، وإطلاع أهل الرأي على أكثر ما روى عن الصحابة عن النبي ، وتلقيهم لما رواه أهل البلدان المختلفة من أحاديث وآثار ، جعل بين أيديهم طائفة كبيرة من الأحاديث ، فتقاربوا بها من أهل الحديث .

== ويستفاد من ذاك النقل أن بعض علماء الأثر كانوا يردون بعض الأحاديث ويضعونها ، إذا خالفت أصلاً إسلامياً استقام عندهم ، وهذا مالك مع أخذه بالأحاديث المرسلة ، والآثار المنقطعة ، يخالف الحديث إل خالف قاعدة معلومة من الكتاب والسنة ، وإنما يأخذون بالحديث وينقلبونه على الرأي إذا لم تكن ثمة قاعدة .

(١) أعلام الموقعين الجزء الأول ص ٢ ، والحديث المرسل هو الذي يذكر فيه التابعي دون الصحابي .

فأبو يوسف من أصحاب أبي حنيفة وفقهاء الرأي، يقبل على دراسة الآثار وحفظها والاستشهاد بها على ما انتهى إليه من آراءه، فإن وجد رأياً ارتآه من قبل يخالف السنة عدل عنه إلى الرأي الذى يتفق مع الحديث : ولقد قال فيه ابن جرير الطبرى : «لأنه كان يعرف بحفظ الحديث ، ولأنه كان يحضر المحدث، فيحفظ خمسين أو ستين حديثاً ، ثم يقوم فيملأها على الناس ، ومحمد صاحب الثانى لأبي حنيفة ، يطلب الحديث ويأخذ عن الثورى ، ثم يلزم مالكا رضى الله عنه ثلاث سنوات، ويأخذ عنه ، وهكذا ترى الشقة بين أهل الرأي وأهل الحديث، قد أخذت تضيق حتى تقاربا .

فلما جاء دور الشافعى من بعد ، كان هو الوسط الذى التقى فيه أهل الرأي وأهل الحديث معاً ، فلم يأخذ بمسلك أهل الحديث فى قبولهم لكل الأخبار ما لم يقم دليل على كذبها ، ولم يسلك أهل الرأي فى توسيع نطاق الرأي ، بل ضبط قواعده ، وضيق مسالكه ، وعبدها ، وسبأها وجعلها سائغة . ولقد قال فيه الدهلوى فى حجة الله البالغة : «نشأ الشافعى فى أوائل ظهور المذهبين (أبى حنيفة ومالك) وترتيب أصولهما وفروعهما ، فنظر فى صنيع الأوائل ، فوجد فيه أدوراً كبحت عنانه عن الجريان فى طريقهم .

٩ - قد بينا بإيجاز اختلاف فقهاء الرأي وفقهاء السنة ، ولكن ما رأى الذى كان يجرى الكلام حوله ، أهو القياس الفقهى الذى هو إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منهصوص على حكمه لاشتراكهما فى علة الحكم ؟ أم هو أعم من ذلك ، إن المتتبع لمعنى كلمة الرأي فى عصر الصحابة والتابعين يجدها عامة لا تختص بالقياس وحده ، بل تشمل وتشمّل سواه ، ثم إذا نزلنا إلى ابتداء تكوين المذاهب نجد فيها هذا العموم أيضاً ، ثم إذا توسطنا فى عصر المذاهب نجد كل مذهب يختلف فى تفسير الرأي الجائر الأخذ به عن المذاهب الأخرى .

يفسر ابن القيم رأى الذى أثر عن الصحابة والتابعين : بأنه ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارف فيه الآمارات . وإن الراجع لفتاوى الصحابة والتابعين ، ومن سلك مسلكهم ، يفهم من معنى الرأى ما يشمل كل ما يفتى فيه الفقيه فى أمر لا يجد فيه نصاً ، ويعتمد فى فتواه على ما عرف من الدين بروحه العام ، أو ما يتفق مع أحكامه فى جملتها فى نظر المفتى ، أو ما يكون مشابهاً لأمر منصوص عليه فيها ، فيلحق الشبهة بشبهه ، وعلى ذلك يكون الرأى شاملاً للقياس ، والاستحسان (١) ، والمصالح المرسلة ، والعرف .

(١) يعرف أبو الحسن الكرخى ، وهو من فقهاء الحنفية ، الاستحسان : « بأن يعدل المجتهد عن أن يحكم فى المسألة بمثل ما حكم به فى نظائرها إلى غيره لدليل أقوى يقتضى الدلول عن الدليل الأول المثبت للحكم هذه النظائر » ؛ ويدخل فى هذا التعريف ما يقوله بعض الفقهاء من أن الاستحسان هو القياس الحقيقى . وقد عرف الاستحسان فى المذهب المالكي بأنه الأخذ بمصلحة جزئية فى مقابل دليل كلى . وليس المراد مطلق مصلحة ، بل المصلحة التى تجعل جانب الاستدلال بها أقوى ، وبذلك يتفق هذا التعريف مع قول ابن العربى فى أحكام القرآن : « الاستحسان هو العمل بأقوى الدليلىن » وتعريف المالكية هذا — وفيه نظر — يتقارب مع تعريف الحنفية ، ولقد قال الشاطبى فى الموافقات : « إن مقتضى الاستحسان الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس ، فإن من استحسّن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشبهه ، إنما يرجع إلى ما علم من قصد الشارع فى الجملة فى أمثال تلك الأشياء المعروضة كالمسائل التى يقتضى فيها القياس أمراً ؟ إلا أن ذلك الأمر يؤدى إلى نوت مصلحة من جهة أخرى ، أو جلب مفيدة لذلك » .

والمصالح المرسلة هى المصالح التى يتلقاها العقل بالقبول ولا يشهد أصل من الشريعة بالإنشاء واعتبارها ، فلا يشهد له الشارع بالإلغاء من فوض بالاتفاق ، وما يشهد له بالاعتبار يكون من الأوصاف المنجية المقبولة فيقبل بالاتفاق ، ويدخل فى أب القياس والاستحسان والمصالح المرسلة متقاربان فى المعنى فى نظر المالكية ، ألا ترى أنهم يعرفونه بأنه الأخذ بمصلحة جزئية فى مقابل دليل كلى فالاستحسان فى مجلته مناه عند المالكية يتقارب مع المصالح المرسلة وبينهما فرق دقيق ، ولعل النص الذى روى عن مالك بأن الاستحسان تسعة أعشار العلم ، والمراد به المصالح المرسلة ولهذا نحن نعدّها شيئين متغايرين متباعين على النظر الحقيقى الذى يقبل أحدهما ويرد الآخر ، أما النظر المالكي فهما متقاربان فيه . وسنبين الفرق فى موضعه إن شاء الله تعالى .

وقد كان أبو حنيفة وأصحابه يأخذون بالقياس والاستحسان والعرف ،
ومالك وأصحابه يأخذون بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة ، ولقد
اشتهر الأخذ بالمصالح المرسلة في ذلك المذهب ، ولذلك كانت فيه مرونة ،
وقابلية لكل ما يجد في شئون الناس في العصور المختلفة ، مع أنه مذهب قد
قلل من القياس ولم يأخذ به كثيراً ، وكذلك الاستحسان قد اتسع له المذهب
المالكي ، حتى لقد قال فيه مالك : إنه تسعة أحشار العلم ، ولكن ذلك كله
إذا لم يكن نص ولا فتوى صحابي ولا عمل لأهل المدينة .

جاء الشافعي فوجد ذلك الاستدلال المرسل الأحكام من غير نص
يعتمد عليه ، فلم يأخذ بذلك الاتجاه غير المقيد في استنباط الأحكام ، ورأى
أنه لا رأى في الشريعة إلا إذا كان أساسه القياس ، بأن يلحق الأمر غير
المنصوص على حكمه بالأمر الآخر المنصوص على حكمه ، والرأى في هذه
الحال حمل على النص ، وليس بدعاً في الشرع . أما الاستدلال المطلق
والتعليل المطلق للأحكام من غير البناء على العلة في الأمر المنصوص على
حكمه ، فهو البدع في الشرع ، ولذلك قال من استحسنت فقد شرع ولقد
وضع للقياس ضوابط وموازينه . ودافع عنه وأيده ، حتى فاق الحنفية في
تحريره وإثباته ، وحتى لقد قل الرازي في ذلك . « والعجب أن أبا حنيفة
كان تعويله على القياس وخصومه كان يذمونه بسبب كثرة قياسات : ولم
ينقل عنه ، ولا عن أحد من أصحابه ، أنه صنف في إثبات القياس ورقة ؛
ولا أنه ذكر في تقريره شبهة فضلا عن حجة ، ولا أنه أجاب عن دلائل
خصومه في إنكار القياس ، بل أول من قال في هذه المسألة ، وأورد فيها
الدلائل هو الإمام الشافعي . »

فتاوى الصحابي والتابعي وما عليه أهل المدينة

٩١ - وقد كانت من المسائل التي جرت حولها المناقشات ، وكان أهل الحديث والرأي يميلون إلى الأخذ بها - فتاوى الصحابة ، لأن الاتباع أولى من الابتداع ، ولأن الصحابة هم الذين شاهدوا ، فلرايهم موضعه من الصواب ، أو مكانه من فهم الدين ، وأنهم أئمة يقتدى بهم ، ولقد تأثر بأرائهم أكثر الفقهاء حتى لقد روى عن أبي حنيفة أنه يقول : « إذا لم أجد في كتاب الله ، ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذت بقول أصحابه من شئت ، وأدع قول من شئت ، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول ذيرهم فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي . والحسن وابن سيرين ، وسعيد بن المسيب ، فلي أن أجتهد ، كما اجتهدوا ، وإذا كان ذلك قول أبي حنيفة لإمام أهل الرأي في آراء الصحابة وأقوالهم ، فلا بد أن يكون غيره أكثر تأثراً بفتاواهم ، ولما ثور عنهم رضوان الله تبارك وتعالى عليهم .

ولقد كثرت المأثور من فتاوى الصحابة في ذلك العصر كثرة عظيمة شغلت عقول الفقهاء واتخذوها نبراساً لهم في اجتهدهم ، فتأثروا بها في اجتهدهم ، واتبعوا مثل طريقهم ، وتأثروا بهم فاحترموا آراءهم وجعلوها معتمداً إذا لم يكن كتاب ولم يكن سنة ، فإذا اجتمعوا على رأي التزم من بعدهم من المجتهدين الأخذ به ، وإن قال أحدهم رأياً لم يعرف له مخالف ، أخذ الأكثرون من الفقهاء به ، وإن اختلفوا فيما بينهم سار الكثيرون من المجتهدين على أن يختاروا من آرائهم ما يفتق مع نزعتهم على ألا يخرجوا من دائرة هذه الآراء إلى غيرها .

سار الفقهاء في عصر التابعين والمجتهدين على ذلك النمط وإن لم يتخذوه أصلاً قائماً بذاته . وقاعدة فقهية مستمدة من أصول الدين وأحكامه ، ولعلمهم

إنما كانوا يفعلون ذلك ، لأنهم يرون أن الصحابة قد نزل القرآن على الرسول بشهودهم وعيانهم ، ولا بد أن يكونوا قد قبسوا جملة آرائهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس لأحد اجتهاد في أمر ينسب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو يمت إليه بسبب ، فهم لم يجعلوا آراءهم مجرد اجتهاد فقهي ، بل هي أقرب إلى السنة منها إلى الاجتهاد .

ثم إن اتباعهم كان باعتبارهم المعلمين الأول الذين بشروا بالفقه الإسلامي في الآفاق ، وأنهم النجوم ، التي أضاءت بنور الإسلام في الأرض .

٩٢ - جاء أبو حنيفة في ذلك العصر ، وتخرج على شيوخ الرأى وبعض أهل الأثر ، فتخرج على فقهاء العصر كله ، فكان طبيعياً أن يتأثر بذلك ، وقد تأثر به ، وقدمه على رأيه ، ولقد أثر عن الشافعي من بعد ، أنه كان يقول في آرائهم « رأيتهم لنا خير من رأينا لأنفسنا »^(١) ولقد جاء في أعلام الموقعين : « قال الشافعي في الرسالة القديمة . هم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل وأمر استدرك به عليهم ، وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من رأينا »^(٢) .

وينقل ابن القيم عنه في كتابه اختلاف مالك : « العلم طبقات . الأولى الكتاب والسنة . والثانية الإجماع فيما ليس كتاباً ولا سنة ، والثالثة أن يقول الصحابي ، فلا يعلم له مخالف . والرابعة اختلاف الصحابة . والخامسة القياس »^(٣) .

وهكذا . ولقد كان لرأى الصحابي مقامه في اجتهاد أبي حنيفة كما أشرنا ، وسنبين ذلك عند الكلام في أصوله . وقد مهدنا له الآن .

(١) أعلام الموقعين الجزء الثاني ص ١٤٣ .

(٢) أعلام الموقعين الجزء الثاني ص ١٩١ .

(٣) أعلام الموقعين الجزء الثالث ص ١٧٩ .

أما مذهب التابعي فإن بعض فقهاء الحديث كانوا يؤثرونه على القياس ،
وقد رأينا قول أبي حنيفة إن له أن يجتهد كما اجتهدوا .

٩٣ — ولنتقل إلى المسألة التي أثارها مالك واستمسك بها أشد
الاستمسك رضى الله عنه ، وهى مسألة عمل أهل المدينة ، لقد أخذ بعملهم ، لأن
الناس تبع لأهل المدينة التي إليها كانت الهجرة ، وبها نزل القرآن ، كما جاء في
رسالة مالك إلى الليث ورد الليث عليه ، وقد كانت هذه المسألة مثار جدل كبير
بين فقهاء هذا العصر ، ولقد ذكر ابن القيم أن أخذ مالك رضى الله عنه
بعمل أهل المدينة لم يكن منه إلزاماً لغيرهم من أهل الأمصار ، ولا على أنه
حجة في الدين لا تصح مخالفته بحال ، بل على أنه اختيار منه ، ولقد قال في
أعلام الموقعين : ومالك نفسه منع الرشيد من ذلك (حمل الناس على العمل
بمذهبه) وقد عزم عليه . وقال : « قد تفرق أصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم في البلاد ، وصار عند كل طائفة منهم علم ليس عند غيرهم ، وهذا يدل
على أن عمل أهل المدينة ليس عنده حجة لازمة لجميع الأمة ، وإنما هو اختيار
منه لما رأى عليه العمل ، ولم يقل قط في موطنه ولا غيره لا يجوز العمل بغيره ،
بل هو يخبر إخباراً مجرداً أن هذا عمل أهل بلده . فإنه رضى الله عنه وجزاه
عن الإسلام خيراً ادعى إجماع أهل المدينة في نيف وأربعين مسألة ، ثم
أقوالهم ثلاثة أنواع : أحدهما لا يعلم أن أهل المدينة خالفهم فيه غيرهم ،
الثاني ما خالف فيه أهل المدينة غيرهم ، وإن لم يعلم اختلافهم فيه ، والثالث
ما فيه الخلاف بين أهل المدينة أنفسهم ، ومالك رضى الله عنه لم يقل إن هذا
إجماع الأمة الذي لا يجعل خلافة » ^(١) وقد جعل القسم الأول مقدماً على خبر
الواحد وذلك في الأمور النقليية أى الأمور التي لا تكون بالاجتهاد .

الفرق

٩٤ - اتقى أبو حنيفة بأحد من الممتن للفرق الإسلامية ، وتلقى العلم عن بعضهم ، ودرس آراءهم كما يدل على ذلك ما نقلناه من قبل ، كما بينا ، فكان من الحق أن نشير بالمسألة موجزة إلى الفرق التي عاصرتة ، ويظن أنه عرف آراءها ، وقد جادلها ، وهى :

١ - الشيعة

٩٥ - الشيعة أقدم الفرق الإسلامية ، وقد ظهوروا بمذهبهم السياسى فى آخر عصر عثمان رضى الله عنه ، ونما وترعرع فى عهد على رضى الله عنه ، إذ كان كلما اختلط رضى الله عنه بالناس ازدادوا إعجاباً بمواهبه وقوة دينه وعلمه ، فاستغل الدعاة ذلك الإعجاب ، وأخذوا ينشرون فحلتهم بين الناس ، ولما جاء العصر الأموى ووقعت المظالم على العلويين . واشتد نزول أذى الأمويين بهم ، ثارت دفائن المحبة لهم والشفقة عليهم ، ورأى الناس فى على وأولاده شهداء هذا الظلم ، فاتسع نطاق المذهب الشيعى ، وكثر أنصاره .

وقوام هذا المذهب : ١ - « إن الإمامة ليست من مصالح العامة التى تفوض إلى نظر الأمة ، ويتعين القائم بها بتعيينهم ، بل هى ركن الدين ، وقاعدة الإسلام ، ولا يجوز لنبي إغفالها ، وتفويضها إلى الأمة ، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم ، ويكون معصوماً عن الكبائر والصغائر ^(١) .

٩٦ - وإن على بن أبى طالب كان هو الخليفة المختار من النبي صلى الله عليه وسلم ، وأنه أفضل الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم . ويظهر أن الشيعة ليسوا وحدهم الذين كانوا يرون تفضيل على رضى الله عنه على سائر الصحابة ، بل إن بعض السابقين من الصحابة كان يرى ذلك ، ومنهم عمار بن ياسر ،

والمقداد بن الأسود ، وأبو ذر الغفاري ، وسلمان الفارسي ، وجابر بن عبد الله ، وأبي بن كعب ، وحذيفة ، وبريدة وأبو أيوب ، وسهل بن حنيف ، وعثمان بن حنيف وأبو الهيثم وخزيمة بن ثابت ، وأبو الطفيل عامر بن واثلة ، والعباس بن عبد المطلب وبنوه . وبنو هاشم كافة ، وكان الزبير من القائلين به في بدء الأمر ، ثم رجع ، وكان من بنى أمية قوم يقولون بذلك منهم خالد بن سعيد بن العاص ، ومنهم عمر بن عبد العزيز ^(١) .

ولم يكن الشيعة على درجة واحدة ، بل كان منهم المغالون في تقدير على وبنيه ، ومنهم المعتدلون المقتصدون ، وقد اقتصر المعتدلون في تفضيله على بقية الصحابة من غير تكفير لأحد ، وقد حكى ابن أبي الحديد نحاة المعتدلين ، وهو منهم فقال : « كانوا أصحاب النجاة والخلاص والفوز في هذه المسألة ، لأنهم سلكوا طريقة مقتصدة قالوا : هو أفضل الخلق في الآخرة وأعلام منزلة في الجنة ، وأفضل الخلق في الدنيا وأكثرهم خصائص ومزايا ومناقب وكل من عاداه أو حاربه أو أبغضه فإنه عدو الله سبحانه وتعالى ، وخالد في النار مع الكفار والمنافقين ، إلا أن يكون ممن قد ثبتت توبته ، ومات على توبته وجهه ، فأما الأفاضل من المهاجرين والأنصار الذين ولوا الأمانة قبله ، فلو أنكر إمامتهم وغضب عليهم وسخط فعلمهم ، فضلا عن أن يشهر عليهم السيف ، أو يدعو إلى نفسه ، لقلنا إنهم من الهالكين ، كما لو غضب عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأنه قد ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله قال له : حاربك حربي وسليك سلمي ، وأنه قال : اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه . وقال له : لا يحبك إلا مؤمن ، ولا يبغضك إلا منافق . ولكننا رأينا رضى إمامتهم ، وبايعهم ، وصلى خلفهم وأنسحهم ، وأكل فيهم فلم يكن لنا أن نتعدى فعله ، ولا نتجاوز ما اشتهر عنه ، ألا ترى أنه لما برىء

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد .

من معاوية برئنا منه ، ولما لعنه لعنناه ، ولما حكم بضلال أهل الشام ، ومن كان فيهم من بقايا الصحابة ، كعمرو بن العاص وعبد الله ابنه ، وغيرهم — حكمنا أيضاً بضلالهم . والحاصل أننا لم نجعل بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم إلا رتبة النبوة ، وأعطيناه كل ما عدا ذلك من الفضل المشترك بينه وبينه ، ولم نطعن في أكابر الصحابة الذين لم يصح عندنا أنه طعن فيهم ، وعاملناهم بما عاملهم به عليه السلام ^(١) .

٩٧ — أما المغالون المتطرفون من الشيعة ، فقد رفعوا علياً إلى مرتبة النبوة حتى لقد زعم بعضهم أن النبوة كانت له ، وأن جبريل أخطأ ، وذهب إلى النبي صلى الله عليه وسلم ^(٢) ، بل إن منهم من رفع علياً إلى مرتبة الإله ، وقالوا هو أنت (الله) ومنهم من زعم أن الإله حل في الأئمة ، على وبنيه . وهو قول يوافق مذهب النصارى في حلول الإله في عيسى ، ومنهم من ذهب إلى أن روح كل إمام حلت فيه الألوهية تنتقل إلى الإمام الذي يليه .

وأكثر الشيعة الإمامية على أن آخر إمام يفرضونه لا يموت ، بل هو حي يرزق باق حتى يرجع فيملا الأرض عدلاً كما ملئت جوراً وظلماً . فطائفة قالت إن علي بن أبي طالب حي لم يموت وهم السبئية ، وطائفة قالت إن محمد بن الحنفية حي برضوى عنده غسل وماء ، وطائفة قالت : إن يحيى بن زيد لم يعلب ولم يقتل بل هو حي يرزق ، والإثنا عشرية يقولون : إن الثاني عشر من أئمتهم وهو محمد بن الحسن العسكري ويلقبونه بالمهدي دخل في سرداب بدارهم بالحلة وتغيب حين اعتقل مع أمه ، وغاب هنالك ، وهو

(١) شرح نهج البلاغة

(٢) وهم الغرابية وسما بذلك لأنهم قالوا إنه يشبه النبي صلى الله عليه وسلم كما يشبه

الغراب الغراب .

يخرج آخر الزمان ، فيملا الأرض عدلاً . وهم ينتظرونه لذلك ، ويقفون كل ليلة بعد صلاة المغرب بباب هذا السرداب ، وقد قدموا مركباً ، فيهتفون باسمه ، ويدعونه للخروج حتى تشتبك النجوم ، ثم ينفضون ويرجعون الأمر إلى الليلة الآتية . . وبعض هؤلاء يقول : إن الإمام الذي مات سيرجع إلى حياته الدنيا ويستشهدون لذلك بما وقع في القرآن الكريم من قصة أهل الكهف ، والذي مر على قرية ، وقتل بنى إسرائيل حين ضرب بعظام البقرة أتى أمر بذبحها (١) .

وبعض الشيعة خلطوا بهذه الآراء آراء اجتماعية خطيرة مفسدة للنسل هادمة للأديان ، فاستحلوا الحر والميتة ونكاح المحارم ، وتأولوا قوله تعالى « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا ، إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات » .

وزعموا أن ما في القرآن من تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير كناية عن قوم يلزم بنقضهم ، مثل أبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية . وكل ما في القرآن من افرائض التي أمر الله بها كناية عن إلزام هؤلاءهم ، مثل علي والحسن والحسين وأولادهم (٢) .

٩٨ - ومن ذلك نرى أن الشيعة مزيج من الآراء ، ومضطرب لكثير من الأفكار ، وفيها نخلة قد ضاعت بها أوهام كثيرة ، ودخلت عليها خواطر باطلة ومبادئ من مال قديمة ، وقد أرادوا أن يلبسوها بلباس الإسلام ، فضائق عن أن تسع بعضهم عقيدة الإسلام السامية النقية ؛ وهي عقيدة التوحيد .

(١) مقدمة ابن خلدون بتصرف .

(٢) المال والنحل للشهرستاني ، والخطط المقرئ .

وقد تساءل بعض العلماء الأوروبيين عن أصل الشيعة ، وفيها مبادئ لا شك أن بعضها دخیل فی الإسلام ، فقد ذهب الأستاذ (ولوسن) إلى أن العقيدة الشيعية نبتت من اليهودية (١) ، أكثر مما نبتت من الفارسية ، مستدلاً بأن مؤسسها عبد الله بن سبأ وهو يهودى .

ويميل الأستاذ (دوزى) إلى أن أصلها فارسى ، فالعرب تدين بالحرية ، والفرس يدينون بالملك ، وبالوراثة فى البيت الملك . ولا يعرفون معنى لانتخاب الخليفة ، وقد مات محمد ولم يترك ولداً ، فأولى الناس بعده ابن عمه على بن أبى طالب ، فمن أخذ الخلافة منه ، كأبى بكر وعمر وعثمان والأمويين ، فقد اغتصبها من مستحقها .

وقد اعتاد الفرس أن ينظروا إلى الملك نظرة فيها معنى إلهى ، فنظروا هذا النظر نفسه إلى على وذريته ، وقالوا إن طاعة الإمام أول واجب ، وإن طاعته طاعة لله (٢) .

ويقول (فان فلوتن) قد ثبت بالفعل أن من مذاهب الشيعة ما كان مباءة للعقائد الآسيوية القديمة ، كالبودية والمناوية وغيرهما (٣) .

والحق الذى لا مريية فيه أن الشيعة كانت مع تقديسها لآل البيت — كان بعضها مستراداً لكثير من الديانات القديمة الآسيوية . ففيها من المذاهب الهندية مبدأ التناسخ الذى يقول إن روح الإنسان تنتقل إلى إنسان غيره ، فقد طبق بعضهم ذلك المذهب على أئمتهم ، وقالوا إن روح الإمام تنتقل إلى يليه . وأخذ غير المسلمين من البرهمية القديمة والمسيحية مبدأ حلول الإله

(١) إن هذا رأى الشعبى كما جاء فى العقد الفريد .

(٢) فجر الإسلام للأستاذ المرحوم أحمد أمين .

(٣) السيادة العربية .

فى الإنسان ، وأخذوا من اليهودية شيئاً كثيراً ، وقال فى ذلك ابن حزم فى بيان أن عقيدة رجوع بعض الأئمة مأخوذة من اليهودية : سار هؤلاء فى سبيل اليهود القائلين إن إلياس عليه السلام وفنحاس بن العازار بن هارون عليه السلام أحياء إلى اليوم ، وسلك هذا السبيل بعض الصوفية فزعموا أن الخضر وإلياس عليهما السلام حيان إلى الآن ، وادعى بعضهم أنه يلتقى إلياس فى الفلوات والخضر فى المروج والرياحين وأنه متى ذكر حضر على ذكره (١) .

وهكذا نرى الشيعة ، كان فيها خبايط من أهواء وملل ونحل قديمة دخلت على المسلمين لإفساد الإسلام ، أو تحت تأثير التربية والآلف ، فدخلوا فى الإسلام ، ولم يستطيعوا نزع القديم .

هذه الإمامة موجزة بينت أحوال الشيعة إجمالاً ، ونريد بعد ذلك أن نذكر بعض فرقه المشهورة وتاريخ نشأتها ، لتكون على بينة من أدوار هذه الفرقة فنقول :

٩٩ - السبئية : هم أتباع عبد الله بن سبأ وكان يهودياً من أهل الحيرة أظهر الإسلام ، وأمه أمة سوداء ، ولذلك يقال له ابن السوداء ، وقد كان من أشد الدعاة ضد عثمان ، وقد تدرج فى نشر أفكاره ومفاسده بين المسلمين ، وأكثرها موضوعة على على رضى الله عنه .

أخذ ينشر أولاً بين الناس أنه وجد فى التوراة أن لكل نبي وصياً ، وأن علياً وصى محمد ، وأنه خير الأوصياء ، كما أن محمداً خير الأنبياء . ثم ذكر أن محمداً سيرجع إلى الحياة الدنيا ، وكان يقول عجبت لمن يقول برجة عيسى ولا يقول برجة محمد ، واستدل على ذلك بقوله تعالى : « إن الذى فرض

عليك القرآن لرادك إلى معاد » ثم تدرج من هذا إلى الحكم بالوهمية على رضى الله عنه ، ولقد هم على بقتله إذ بلغه عنه ذلك ، ولكن نهاه عبدالله بن عباس ، وقال له : « إن قتلته اختف عليك أصحابك ، وأنت عزم على العودة لقتال أهل الشام ، فنفاه على إلى ساباط الدائن . ولما قتل رضى الله عنه استغل ابن سبأ محبة الناس له كرم الله وجهه ، وأخذ ينثر حوله الأكاذيب التي تجود بها خيلته لإضلالا للناس وإفساداً فصار يذكر للناس « أن المقتول لم يكن ، علياً وإنما كان شيطاناً تصور للناس في صورته ، وأن علياً صعد إلى السماء ، كما صعد إليها عيسى بن مريم عليه السلام ، وقال : كما كذبت اليهود والنصارى دعواهما قتل عيسى ، كذلك كذبت الخوارج في دعواهم قتل علي ، وإنما رأى اليهود والنصارى شخصاً مصلوباً شبهوه بعيسى ، كذلك القائلون بقتل علي رأوا قتيلاً يشبه علياً . فظنوا أنه علي ، وقد صعد إلى السماء ، وأن الرعد صوته ، والبرق تبسمه ، ومن سمع من السبئين صوت الرد يقول السلام عليك يا أمير المؤمنين . وقد روى عمر بن نرحبيل أن ابن سبأ قيل له إن علياً قد قتل ، فقال : إن جئتمونا بدماعه في صرة لم نصدق بوته ، لا يموت حتى ينزل من السماء ، ويملك الأرض بخذافيرها » (١) .

١٠٠ - الكيسانية (١) : هم أتباع المختار بن عبيد الثقفي : وقد كان خارجياً ، ثم صار من شيعة علي رضى الله عنه . وقد قدم الكوفة حين قدم إليها مسلم ابن عقيـل من قبل الحسين رضى الله عنه ، ليعلم حالها . ويخبر ابن عمه بأمرها وقد أحضر عبيد الله بن زياد المختار ، وضربه ، ثم حبسه إلى أن قتل الحسين ،

(١) الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي

(٢) نسبة إلى كيسان قيل إنه مولى لعلي رضى الله عنه وقيل إنه تلميذ لمحمد بن الحنفية وقيل إنه أبو عمرة مولى بجيلة كان يحرس المختار الثقفي ، وقد شهد له بأن محمد بن الحنفية سمح بأن يدعو المختار باسمه . والنهرستانى فى الملل والنحل بعد اتباع المختار : فرقة غير الكيسانية واسمها يقول فى المختار صار شيعياً كيسانياً . فساكن المختار اتبع نخلة الشيعة الكيسانية .

فشفع له زوج أخته عبد الله بن عمر ، فأطاق سراحه على أن يخرج من الكوفة ،
تفرج إلى الحجاز ، وقد أثر عنه أنه قال في أثناء سيره : « سأطلب بدم الشهيد
المظلوم المقتول سيد المسلمين ، وابن بنت سيد المرسلين الحسين بن علي .
« فوربك لأقتلن بقتله عدة من قتل على دم يحيى بن زكريا » ثم لحق بابن
الزبير . وبايعه على أن يواليه أعماله إذا ظهر ، وقتل معه أهل الشام ثم رجع
إلى الكوفة بعد موت يزيد ، وقال للناس « إن المهدي ابن الوصي بعثني إليكم
أميناً ووزيراً ، وأمرني بقتل الملحدين والطلب بدم أهل بيته ، والدفع عن
الضعفاء » .

ولقد زعم أنه جاء من قبل محمد بن الحنفية ، لأنه ولي دم الحسين رضي
الله عنه ، ولأن محمداً رضي الله عنه كان دامنزلة بين الناس ، امتلأت القلوب
بمحبتته ؛ إذ كان كما قال الشهرستاني كثير العلم خبير المعرفة ، من رواد الفكر ،
مصيب النظر في العواقب ، وقد أخبره أبوه أمير المؤمنين علي رضي الله عنه
أخبار الملاحم ، ولكن أعان محمد بن الحنفية البراءة من المختار على الملاحم
الأمّة ، وعلى مشهد من العامة ، إذ بلغته أوهامه وأكاذيبه ، وعرف خبي
نياته ، ومع تلك البراءة فقد تبع المختار هذا بعض الشيعة ، وأخذ هو يتكهن
بينهم ، ويسجع سجعاً يشبه سجع الكهان ، حتى روى أنه كان يقول : أما
ورب البحار ، والنخيل والأشجار ، والمهامه والقفار ، والملائكة الأبرار
لأقتلن كل جبار ، بكل لدن خطار ، ومهند بتار . . حتى إذا أقت عمود الدين ،
ورأيت شعب صدع المسلمين ، وشفيت غليل صدور المؤمنين ، لم يكبر على
زوال الدنيا ، ولم أحفل بالموت إذا أتى .

وقد أخذ المختار في محاربة أعداء العلويين ، وأكثر من القتل الذريع فيهم ،
ولم يعلم أن أحداً اشترك في قتل الحسين إلا أسكن نأتمته ، فخبّيه ذلك في نفوس
(٩ - أبو حنيفة)

الشيعة ، فالتفوا حوله ، وأحاطوا به ، وقاتلوا معه ، ولكن هزم في قتال مصعب بن الزبير وقتله جيش مصعب .

١٠١ - (١) وعقيدة الكيسانية لا تقوم على ألوهية الأئمة ، كالمسيحية الذين يعتقدون حلول الجزء الإلهي في الإنسان كما بينا ، بل تقوم على أساس أن الإمام شخص مقدس ، ويذلون له الطاعة ، ويثقون بعلمه ثقة مطلقة ، ويعتقدون فيه العصمة عن الخطأ لأنه رمز للعلم الإلهي .

(ب) ويدينون كالمسيحية برجعة الإمام ، وهو في نظرهم بعد علي والحسن والحسين محمد بن الحنفية ، ويقول بعضهم إنه مات ، وسيرجع ، وبعضهم وهم الأكثرون يعتقدون أنه لم يمت ، بل هو بجبل رضوى عنده غسل وماء ، وقد كان من هؤلاء كثير عزة إذ يقول :

ألا إن الأئمة من قریش ولاية الحق أربعة سواء
على والثلاثة من بنیه هم الأسباط ليس بهم خفاء
فسبط سبط إيمان وبر وسبط غيبته كربلاء
وسبط لا يذوق الموت حتى يقود الخيل يتبعه المواء
تغيب لا يرى عنهم زماناً برضوى عنده غسل وماء

(ج) ويعتقدون البداء وهو أن الله سبحانه وتعالى يغير ما يريد تبعاً لتغير علمه وأنه يأمر بالشيء ثم يأمر بخلافه ، وقد قال الشهرستاني : « وإنما صار المختار إلى اختيار القول بالبداء ، لأنه كان يدعى علم ما يحدث من الأحوال إما بوحي يوحى إليه ، وإما برسالة من قبل الإمام ، فكان إذا وعد أصحابه بكون شيء . وحدث حادثة ، فإن وافق كونه قوله جعله دليلاً على دعواه وإن لم يوافق قال قد بدا لربكم » .

ويعتقدون أيضاً تناسخ الأرواح ، وهو خروج الروح من جسد ، وحلولها في جسد آخر ، وقد ثبت أن هذه الفكرة مأخوذة من الفلسفة الهندية القديمة .

(د) وكانوا يقولون : « إن لكل شيء ظاهراً وباطناً ، ولكل شخص روحاً ولكل تنزيل تأويلاً ، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة ، والمنتشر في الآفاق من الحكم والأسرار مجتمع في شخص الإنسان ، وهو العلم الذي أثر على عليه السلام به ابنه محمد بن الحنفية ، وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الإمام حقاً » (١) .

وترى من هذا الذي ذكرناه وهو بعض مخاريقهم أنهم جانبوا مبادئ الإسلام وبعدها عن روحه ، ورفعوا الأئمة إلى مراتب النبيين ، وكانهم اعتقدوا أن رسالة النبي صلى الله عليه وسلم ما انتهت بموته ، بل بقيت في بيته من بعده .

١٠٢ - الزيدية : هذه الفرقة هي أقرب فرق الشيعة إلى الجماعة الإسلامية ، وهي لم تغل في معتقداتها ، ولم يكفر الأكرهون منها أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الأولين ، ولم ترفع الأئمة إلى مرتبة الإله ولا مرتبة النبيين . وإمامها زيد بن علي بن الحسين رضي الله عنه ، خرج على هشام بن عبد الملك بالكوفة ، فقتل وصاب بكفاسة الكوفة كما أشرنا ، وقوام مذهبه (وهو مذهب هذه الفرقة إلى أن عراها التغيير) .

(أ) أن الإمام منصوص عليه بالوصف ، لا بالاسم ، وأوصاف الإمام التي قاوا إنه لا بد من وجودها حتى يكون إماماً يبايعه الناس ، هي كونه فاطمياً ورعاً عالماً سخيّاً يخرج داعياً الناس لنفسه . وقد خالفه في شرط الخروج كثير من الشيعة وناقشه في ذلك أخوه محمد الباقر . وقال له على قضية مذهبك والدك ليس بإمام فإنه لم يخرج قط ولا تعرض للخروج ، (١) .

(ب) إنه تجوز إمامة المفضول فكأن هذه الصفات عندهم الإمام الأفضل الكامل ، وهو بها أولى من غيره، فإن اختار أولو الحل والعقد في الأمة إماماً لم يستوف بعض هذه الصفات، وبايعوه صحت إمامته ولزمت بيعته، وبنوا على ذلك الأصل صحة إمامة الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وعدم تكفير الصحابة ببيعتهما فكان زيد يرى وأن علي بن أبي طالب أفضل الصحابة إلا أن الخلافة فوضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها، وقاعدة دينية رعوها ، من تسكين ثائرة الفتنة ، وتطبيب قلوب العامة، فإن عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريباً ، وسيف أمير المؤمنين على رضي الله عنه من دماء المشركين لم يجف . والضغائن في صدور القوم ، من طلب النار ، كما هي فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل ، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد، وكانت المصلحة أن يكون القيام بهذا الشأن لمن عرفوا باللين والتودد والتقدم بالسن ، والسبق في الإسلام والقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم^(١) .

وقد خذل زيدا أكثر الشيعة لقوله بذلك الأصل . وقد قال البغدادى في كتابه الفرق بين الفرق : لما استحر القتال بينه (زيد) وبين يوسف بن عمرو الثقفي قالوا إننا ننصرك على أعدائك بعد أن تخبرنا رأيك في أبي بكر وعمر اللذين ظلما جدك على بن أبي طالب فقال زيد : إني لا أقول فيهما إلا خيراً . وإنما خرجت على بني أمية الذين قتلوا جدى الحسين، وأغاروا على المدينة يوم الحرة ، ثم رموا بيت الله بحجر المنجنيق والنار ، ففارقوه عند ذلك .

(ج) ومن مذهب الزيدية جواز خروج إمامين في قطرين مختلفين بحيث يكون كل واحد منهما إماماً في قطره الذي خرج فيه مادام متحلياً بالأوصاف التي بينهاها ، ويفهم من هذا أنهم لا يجوزون قيام إمامين في قطر واحد . لأن ذلك يستدعى أن يبايع الناس لإمامين ، وذلك منهي عنه بصرح الأثر .

(د) وقد كان الزيديون يعتقدون أن مرتكب الكبيرة مخلص في النار مالم

يتب توبة نصوحاً ، وهم قد اقتبسوا ذلك من المعتزلة الذين يقولون هذه المقالة ، وذلك لأن زيدا رحمه الله كان ينتحل نحلة المعتزلة ، إذ أنه كان ذا صلة بواصل ابن عطاء شيخهم وأخذ عنه آراءها في الأصول . وروى أن ذلك كان من أسباب بغض سائر الشيعة له ، إذ أن واصل كان يرى « أن علي بن أبي طالب في حروبه التي جرت بينه وبين أصحاب الجمل ، وأهل الشام ، ما كان على الصواب يتيقن ، وأن أحد الفريقين منهما كان على الخطأ لا بعينه » ^(١) وذلك أمر لا يرضى الشيعة . ولما قتل زيد بايع الزيدون ابنه يحيى ، ثم قتل هو أيضاً ، ثم بويج بعد يحيى محمد الإمام ، وإبراهيم الإمام فقتلها أبو جعفر المنصور . ولم ينتظم أمر الزيدية بعد ذلك . ومالوا عن القول بإمامة المفضل ، ثم أخذوا يطعنون في الصحابة كسائر الشيعة فذهبت عنهم بذلك أولى خصائصهم .

٣٠١ — الإمامية (٢) : وهم القائلون بأن إمامة علي ثبتت بالنص عليه بالذات من النبي صلى الله عليه وسلم نصاً ظاهراً وبقيناً صادقاً من غير تعريض بأوصاف ، بل إشارة بالعين ، وعلى نص علي من بعده ، وهكذا كل إمام قالوا وما كان في الدين أمر أهم من تعيين الإمام حتى تكون مفارقتة على فراغ قلب من أمر الأمة فإنه إذ بعث لرفع الخلاف ، وتقرير الوفاق لا يجوز أن يفارق الأمة ويتركها هملاً ، يرى كل واحد منهم رأياً ، ويسلك كل واحد منها طريقاً ، لا يوافق عليه غيره بل يجب أن يعين شخصاً هو المرجوع إليه ، وينص على واحد هو الموثوق به ، والمعول عليه . ويستدلون على تعيين علي رضي الله عنه بالذات ببعض آثار عن النبي صلى الله عليه وسلم يدعون صدقها وصحة سندها مثل « من كنت مولاه فعلي مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من

(١) الملل والنحل للشهرستاني ، وتلك الرواية محل نظر . لأن المعروف في تاريخ المعتزلة أنهم الشيعة المعتزلة ، وكثير من الشيعة يذهبون في العقائد مذهب المعتزلة .
(٢) الملل والنحل للشهرستاني .

عاداه . ومثل « أقضاكم على ، وغير ذلك من الآثار التي يدعون صحتها . ويشك علماء الحديث من الجماعة في صدقها ، ويستدلون أيضاً باستنباطات من أمور كلف النبي علياً القيام بها ، وكلف غيره أخرى ، فيستنبطون مثلاً من تسكين النبي علياً قراءة سورة براءة دون أبي بكر أنه أولى بالخلافة ويستنبطون من إرسال أبي بكر وعمر في بعث أسامة مؤمراً عليهما بمجاردة علي بالخلافة دونهم ، لأنه ما أمر عليه قط ، وهكذا استدلالاتهم ، وهي كثيرة من هذا النوع .

١٠٤ - وقد اتفق الإمامية ، على خلافة الحسن ، ثم الحسين بعد علي ، واختلفوا بعد ذلك في سوق الإمامة ، ولم يثبتوا على رأى واحد . بل انقسموا فرقاً ، عددها بعضهم نيفاً وسبعين . وأعظمها فرقتان : الإثنا عشرية والإسماعيلية .

الإثنا عشرية : أما الأولون فيرون أن الخلافة بعد الحسين لعلي زين العابدين ثم لمحمد الباقر بن زين العابدين ، ثم لجعفر الصادق بن محمد الباقر ، ثم لابنه موسى الكاظم ، ثم لعلي الرضا ، ثم لمحمد الجواد ، ثم لعلي الهادي ، ثم للحسن العسكري ، ثم لمحمد ابنه ، وهو الإمام الثاني عشر ويقولون إنه دخل سرداباً في دار أبيه بسر من رأى ، وأمه تنظر إليه ، ولم يعد بعد ، ثم اختلفوا في سنه ، فقليل كانت سنه إذ ذاك أربع سنوات ، وقيل ثمانى سنوات ، وكذلك اختلفوا في حكمه ، فقال بعضهم إنه كان في هذه السن عالماً بما يجب أن يعلمه الإمام ، وإن طاعته كانت واجبة ، وقال آخرون كان الحكم لعلماء مذهبه حتى بلغ ، فوجبت طاعته .

١٠٥ -- الإسماعيلية : وهي طائفة من الشيعة الإمامية انتسبت إلى إسماعيل بن جعفر ، ويسمون أيضاً الباطنية ، لقولهم بالإمام الباطن . تقول هذه الطائفة إن الإمام بعد جعفر الصادق ابنه إسماعيل بنص من

أبيه وفائدة النص ، وإن كان قد مات قبل أبيه ، إنما هو بقاء الإمامة في عقبه ، ثم انتقلت الإمامة من إسماعيل إلى محمد المكتوم ، وهو أول الأئمة المستورين ، وبعد محمد المكتوم ابنه جعفر المصدق ، وبعده ابنه محمد الحبيب ، وهو آخر المستورين ، وبعده ابنه عبد الله المهدي الذي ملك المغرب ، وملك بعده بنوه مصر ، وهم الفاطميون (١).

وقد اضطهدت تلك الطائفة في أول أمرها فيمن اضطهد ، حتى فر معتنقو مذهبها إلى فارس ، وهناك خالط المذهب آراء الفرس القديمة وغيرها ، وقام فيها رجال ذوو أهواء ، يقضون لبائتهم باسم الدين فتوارثوا زعامتها .

وأول ناشري دعوتها رجل يقال له ديسان أخذها عن عبد الله القداح ونشرها في بلاد فارس ، ثم بدا له أن ينشرها في قلب الدولة العباسية ، فجاء إلى البصرة ، ودعا الناس سراً ، وجذب إليه رجلاً من وجهاء البين كان يزور مقابر أهل البيت ، فاتفقا على بث الدعوة لآل البيت في البين ونفذا ما دبرا ، ثم أرسل القداح رجلين إلى المغرب لسهولة انقيادها للدعاة ، وقال لهما احرثا الأرض ، حتى يأتي صاحب البذر ، ثم مال سيل الدعوة الشيعية في بلاد المغرب حتى أخذ الفاطميون ملك الأغالبة في أفريقيا ثم اقتطعوا مصر من الخليفة العباسي على ما هو معلوم في التاريخ .

٢ - الخوارج

١٠٦ - هم أشد الفرق الإسلامية دفاعاً عن اعتقادهم ، وحماسة لأفكارهم وشدة في تدينهم في الجملة ، واندفاعاً وتهوراً فيما يدعون إليه ، وما يفكرون فيه ، وهم في اندفاعهم وتهورهم يستمسكون بالناظ قد أخذوا بطواهرها ، وظنوها ديناً مقدساً لا يحيد عنه مؤمن ، ولا يخالف سبيله إلا من مالت به نفسه إلى البهتان ، ودفعته إلى العصيان . استرعت ألباهم كلمة لا حكم إلا لله ، فاتخذوها ديناً ينادون به في وجوه مخالفهم ، ويقطعون به كل حديث ، فكانوا كلما رأوا علياً يتكلم قذفوه بهذه الكلمة وقد روى أنه رضى الله عنه قال في شأنهم عندما قالوها وكرروا قولها - « كلمة حق يراد بها باطل » نعم إنه لا حكم إلا لله ، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله ، وإذ لا بد للناس من أمير بر أو فاجر ، يعمل في إمرته المؤمن ، ويستمتع فيها الكافر ، ويبلغ الله فيها الأجل ، ويجمع به النفي ويقابل به العدو ، وتؤمن به السبل ، ويؤخذ به للضعيف من القوى ، حتى يستريح بر ، ويستراح من فاجر .

وقد استهوتهم فكرة البراءة من عثمان وعلى والحكام الظالمين ، حتى احتلت أفهامهم . واستولت على مداركهم استيلاء تاماً ، وسدت عليهم كل طريق للوصول إلى الحق ، فمن يبرأ من عثمان وعلى وطلحة والزبير والظالمين من بنى أمية سلكوه في جمعهم . وتساحوا معه في مبادئ أخرى من مباحثهم ربما كانت أشد أثراً والخلاف فيها يبعده عنهم أكثر من الخلاف في هذا التبرؤ .

خرج ابن الزبير على الأمويين ، فناصروه ووعدوه بالبقاء على نصرته والقتال في صفه ، ولما علموا أنه لا يتبرأ من أبيه وطلحة وعلى وعثمان فابذوه وفارقوه .

ولما ناقش عمر بن عبد العزيز شوذبا الخارجى كان محز الخلاف ، ومفصل المناقشة هو التبرؤ من أهل بيته الظالمين ، مع إقرار الخوارج أنه خالفهم ، ومنع استمرار ظلمهم ، ورد إلى الناس مظالمهم ، ولكن استحوذت عليهم فكرة التبرؤ فكانت الحائل بينهم وبين الدخول في غمار الجماعة الإسلامية .

١٠٧ - ولأنهم ليسهمون في استحواذ الألفاظ البراقة على نفوسهم واستيلائها على مداركهم ؛ اليعقوبيين الذين ارتكبوا أقبح الفظائع في الثورة الفرنسية ، فقد استولت على هؤلاء ألفاظ الحرية والمساواة والإخاء ، وباسمها قتلوا الناس وأهرقوا الدماء ، وأولئك استولت عليهم ألفاظ الإيمان ، ولا حكم إلا لله ، والتبرؤ من الظالمين ، وباسمها أباحوا دماء المسلمين وخضبوا البلاد الإسلامية بالدماء ، وشنوا الغارة في كل مكان ، ويظهر أن الحماسة التي امتازوا بها كانت هي الوحدة الجامعة بينهم وبين اليعقوبيين ، وما صدر عن الفريقين من أعمال متشابهة ما كان إلا لهذه الحماسة وقوة العاطفة . وقال العلامة جوستاف لوبون في وصف اليعقوبيين في كتابه الثورة الفرنسية : وتوجد النفسية اليعقوبية خاصة عند ذوى الأخلاق المتحمسة الضيقة ، وتتضمن هذه النفسية فكراً قاصراً عنيداً ، يجعل اليعقوبى كثير السذاجة ، ولما كان لهذا لا يدرك من الأمور إلا علائقها الظاهرية ، فإنه يظن أن ما يتولد في روحه من الصور الوهمية حقائق وينغوته ارتباط الحوادث بعضها ببعض ، وما ينشأ من ذلك من النتائج ، ولا يحوم بصره عن خياله أبداً ، إذن فاليعقوبى لا يقترف الآثام لتقدم منطقة العقل ، إذ لا يملك إيمنه إلا قليلاً ، وإنما يسير مستيقناً وعقله الضعيف يخدم اندفاعاته . حيث يتردد ذو المدارك السامية فيقف .

وإن هذا الوصف البديع لليعقوبيين هو وصف كامل صحيح لا أكثر نواحى الخوارج النفسية ، وسترى فيما يلى من الحوادث والمناقشات ما يؤيد ذلك ، ويثبت صحته .

١٠٨ - ولم تكن الحماسة والتمسك بظواهر الألفاظ فقط هي الصفات الواضحة في الخوارج ، بل هناك صفات أخرى ، منها حب الفداء والرغبة في الموت والاستهداف للمخاطر من غير داع قوى يدفع إلى ذلك ، وربما كان منشأ ذلك هوساً عند بعضهم واضطراباً في أعصابهم ، لا مجرد الشجاعة والتمسك بالمذهب فقط . وإنهم ليسبّهون في ذلك النصارى الذين كانوا تحت حكم العرب في الأندلس . فقد أصاب فريقاً منهم هوس جعلهم يقدمون على أسباب الموت وراء عصبية جاحجة ، وفكرة فاسدة ، واقرأ ما كتبه الكونت هنرى دى كاسترى في وصفهم ، فإنك سترى وصفاً ينطبق في كثير من النواحي على الخوارج ، فقد قال : « أراد كل واحد (من هؤلاء النصارى) أن يذهب إلى مجلس القضاء ليسب محمدأ ويموت ، فتقاطروا عليه أفواجا أفواجا ، حتى تعب الحجاب من ردهم ، وكان القاضى يصم الآذان كي لا يحكم عليهم بالإعدام . والمسلمون مشفقون على هؤلاء المساكين ويظنونهم من المجانين ، واقد كان من الخوارج من يقاطع علماً في خطبته ، بل من يقاطعه في صلاته ، ومن يتحدى المسلمين محتسباً الله في ذلك ظاناً أنه قربة يتقرب بها إليه . ولما قتلوا عبدالله بن خباب بن الارت ، وبقرؤا بطن جاريته قال لهم على . ادفعوا إلينا قتلته ، قالوا : كلنا قتلته فقاتلهم على حتى كاد ييدهم ولم يمنع ذلك بقيتهم من أن يسيروا في طريقهم ، موغلين في الدعوة إليها والحماسة لها ، فينهم وبين أولئك انصارى شبه قريب من هذه الناحية .

فالإخلاص للإسلام كان صفات كثيرين منهم ، وإن كان معه هوس بفكرة فيه ، والتأثر بناحية واحدة من نواحيه ، يروى أن علياً رضى الله عنه أرسل إليهم ابن عباس يناقشهم فلما وصل إليهم رجوابه وأكرهه ، فرأى منهم جهاً قرحة اطول السجود ، وأيدياً كثفنت الإبل ، عليهم قص

مرحضة^(١) . فأخلاصهم لدينهم في الجملة أمر لا موضع فيه لارتباب ، ولكنه إخلاص قد عراه ضلال في فهم الدين وإدراك له ومرماه ، فالمسلم المخالف لهم لا عصمة لدمه ، بينما الذمى دمه معصوم ، قال أبو العباس المبرد في الكامل « من طريف أخبارهم أنهم أصابوا مسلماً ونصرانياً فقتلوا المسلم وأوصوا بالنصراني ، وقالوا احفظوا ذمة نبيكم . لقيهم عبد الله بن خباب وفي عنقه مصحف ، ومعه امرأته وهي حامل فقالوا : إن الذي في عنقك ليأمرنا أن نقتلك . . قالوا فما تقول في أبي بكر وعمر ؟ فأثنى خيراً . قالوا فما تقول في علي قبل التحكيم وفي عثمان في ست سنين فأثنى خيراً . قالوا فما تقول في التحكيم ؟ قال أقول إن علياً أعلم بكتاب الله منكم ، وأشد توكفاً على دينه وأنفذ بصيرة . قالوا : إنك لست تتبع الهدى ، وإنما تتبع الرجال على أسمائهم ، ثم قربوه إلى شاطئ النهر فذبحوه . وساموا رجلاً نصرانياً بنخلة له . فقال هي لكم . فقالوا : والله ما كننا لناخذها إلا بشمن ، قال : ما أعجب هذا ! ! أقتلون مثل عبد الله بن خباب . ولا تقبلوا منا ثمن نخلة ! . »

١٠٩ — ولماذا كان التعصب للفكرة ، والهوس والتشدد فيها مع الخشونة في الدفاع عنها والتهور في الدعوة إليها ، وحمل الناس عليها بقوة السيف ، والعنف والقسوة بدرجة لا رفق فيها ، وبمحال لا تتفق مع سمة هذا الدين ؟ السبب في ذلك فيما أعتقد أن الخوارج كان أكثرهم من عرب البادية ، وقايل منهم كان من عرب القرى ، وهؤلاء كانوا في فقر مدقع ، وشدة بلاء قبيل الإسلام ، ولما جاء الإسلام لم تزد حالتهم المادية حسناً . لأن كثيرين منهم استمروا في باديتهم بالأوائها وشدتها ، وصعوبة الحياة فيها ، وأصاب الإسلام شفاف قلوبهم مع سذاجة في التفكير وضيق في التصور وبعد عن العلوم ، فتسكون من مجموع ذلك نفوس مؤمنة متعصبة لضيق نطاق العقول ،

ومتهورة مندفعة وزاهدة . لأنها لم تجد . والنفس التي لا تجد إذا غمرها إيمان
ومس وجدانها اعتقاد صحيح انصرفت عن التطلع إلى شهوات الدنيا . وملاذ
هذه الحياة . واتجهت إلى الحياة الأخرى . وإلى نعيمها والرغبة في التمتع
بملاذها . والابتعاد عما يؤدي إلى جحيمها وشقاؤها . ولقد كانت معيشتهم
دافعة لهم على الخشونة والقسوة والعنف ؛ إذ النفس صورة لما تألف وترى .
ولو أنهم عاشوا عيشة رافهة فأكهة بنوع من النعيم لأن ذلك من صلابتهم .
ورطب من شدتهم ، ونهنه من حلتهم . يروى أن زياد بن أبيه بلغه عن
رجل يكنى أبا الخير من أهل البأس والنجدة أنه يرى رأى الخوارج فدعا
فولاه . ورزقه أربعة آلاف درهم في كل شهر . وجعل عماله في كل سنة
مائة ألف . فكان أبو الخير يقول : ما رأيت شيئاً خيراً من لزوم الطاعة
والتقلب بين أظهر الجماعة . فلم يزل والياً حتى أنكر منه زياد شيئاً فتنمر
لزياد . فحبسه فلم يخرج من حبسه حتى مات انظر إلى النعمة كيف ألانت من
طباعه ، وهذبت من نفسه ، وجعته سمحاً رقيقاً بعد أن كان متعصباً عنيفاً .

١١٠ — ونحن إن وصفنا أكثر الخوارج بالإخلاص في خروجهم
على علي والأمويين من بعده ، لا ننكر أن هناك غير العقيدة أموراً أخرى
حفزتهم على الخروج ، من أعظمها وضوحاً أنهم كانوا يحسدون قريشاً على
استيلائهم على الخلافة واستبدادهم بالأمر دون الناس . والدليل على ذلك أن
أكثرهم من القبائل الربعية التي كانت بينها وبين القبائل المضربة الإحن
الجاهلية والعداوات القديمة التي خفف الإسلام حدة وقلل قوتها ،
بل بقيت منها آثار غير قليلة مستمسكة في القلوب ، متغلخلة في النفوس .
وقد تظهر في الآراء والمذاهب ، من حيث لا يشعر المعتقد للمذهب ، الآخذ
بالرأى ، وإن الإنسان قد يسيطر على نفسه هوى يدفعه إلى فكرة معينة ،
ويخيل إليه أن الإخلاص رائده ، والعقل وحده يهديه ، وهذا أمر واضح في

الأمور التي تجري في الحياة في كل ظواهرها . فالإنسان ينفر من كل فكرة اقترنت بما يؤلمه ، وإذا كان ذلك كذلك ، فلا بد أن نتصور أن الخوارج وأكثرهم ربيعون رأوا الخلفاء قوماً مضربين ، فنفروا من حكمهم ، واتجه تفكيرهم إلى آراء في الخلافة نشأت تحت ظل ذلك النفور من حيث لا يشعرون ، وظنوا أنه محض الدين ولب اليقين ، وأنه لا دافع لهم إلا الإخلاص لدينهم ، والتوجه لربهم ، وليس بمانع لدينا أن يكون الإخلاص وحده في طلب الدين عند بعضهم لا تشوبه شائبة ، ولم يختلط به أى درن من غرض أو عارض من سوء ، وأن يكون هو الذى دفع بعضهم إلى الخروج والله أعلم بما تخفى الصدور .

١١١ — والخوارج كما رأيت أكثرهم من العرب ، والموالى كانوا عدداً قليلاً فيهم ، مع أن آراءهم في الخلافة من شأنها أن تجعل للموالى الحق في أن يكونوا خلفاء ، عند ما تتوافر في أحدهم شروطها ، إذ الخوارج لا يقصرون الخلافة على بيت من بيوت العرب ولا على قبيل من قبيلهم ، بل لا يقصرونها على جنس من الأجناس ، أو فريق من الناس ، والسبب في نفور الموالى من مذهبهم أنهم هم كانوا ينفرون من الموالى ، ويتعصبون ضدهم . وقد روى ابن أبي الحديد أن رجلاً من الموالى خطب امرأً خارجية ، فقالوا لها فضحتينا ، وربما لو تركوا تلك العصية اتبعهم كثيرون من الموالى .

ومع أن الموالى في الخوارج كانوا عدداً قليلاً نرى لهم أثراً في بعض فرقهم فاليزيدية^(١) ادعوا أن الله سبحانه وتعالى يبعث رسولا من العجم ينزل عليه كتاباً يلسخ الشريعة المحمدية . والميمونية^(٢) أباحوا نكاح بنات الأولاد،

(١) أتباع يزيد بن أبى أنيسة الخارجى ، وذلك لأنهم لما انتشعوا عن أصلهم أقاموا بسجستان . فسرت إليهم الآراء الفارسية .

(٢) أتباع ميمون العجردى .

وبنات أولاد الإخوة وبنات الأخوات^(١) وهذه كما ترى مباديء ، واضح فيها أنها تفكير فارسي ، إذ الفرس المجوس هم الذين يحنون إلى نبي من فارس وهم الذين يبيعون الأنسكة السابقة .

١١٢ — من الكلام السابق عرفنا عقلية الخوارج ونفسياتهم وقبائلهم ، والحق أن آراءهم مظهر واضح لتفكيرهم وسداجة عقولهم ونظراتهم السطحية ونقمتهم على قريش وكل القبائل المضرة .

(أ) وأول آرائهم ، وأحكامها وأسدها أن الخليفة لا يكون إلا بانتخاب حر صحيح يقوم به عامة المسلمين ، لا يقوم به فريق دون فريق ، ولا جمع دون جمع ، ويستمر خليفة ما دام قائماً بالعدل ، مقيماً للشرع ، مبتعداً عن الخطأ والزيف ، فإن حاد وجب عزله أو قتله .

(ب) ولا يرون أن يتأ من بيوت العرب اختص بأن يكون الخليفة منه ، فليست الخلافة في قريش كما يقول غيرهم ، وليست لعربي دون أعجمي ، والجميع فيها سواء ، بل يفضلون أن يكون الخليفة غير قرشي ، ليسهل عزله أو قتله ، إن خالف الشرع ، وحاد عن الحق ، وجانب الصواب ، إذ لا تكون له عصبية تحميه ، ولا عشيرة تؤويه ، ولا ظل غير الله يستظل به ، وعلى هذا الأساس اختار أولهم عبدالله بن وهب الراسبي ، وأمرؤه عليهم ، وسموه أمير المؤمنين ، وليس بقرشي . وكان ذلك المبدأ جديراً بأن يغري جماهير المسلمين باعتناق مذهبهم ، ولكن ازدراءهم للوالى واستباحتهم لدماء المسلمين وسبيهم للنساء والذرية . وطعنهم في إيمان علي ، وكثير من آل البيت ، كل هذا حال بينهم وبين قلوب الناس أن تصغى إليهم .

(ج) ولا ندرى أن تذكر هنا أن النجدات من الخوارج يرون أنه لا حاجة

للناس إلى إمام قط وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم ، فإن رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم على الحق فأقاموه جاز فإقامة الإمام في نظرهم ليست واجبة . بإيجاب الشرع ، بل جائزة إن اقتضتها المصلحة ، ودعت إليها الحاجة .

(د) ويرى الخوراج تكفير أهل الذنوب ولم يفرقوا بين ذنب يرتكب عن قصد للسوء ، ونية للإثم ؛ وخطأ في الرأي والاجتهاد يؤدي إلى مخالفة وجه الصواب ولذا كفروا عالياً بالتحكيم ، مع أنه لم يقدم عليه مختاراً ، وإنما سلم أنه اختاره فالأمر لا يعدو أن يكون مجتهداً أخطأ ولم يصب ، إن كان التحكيم ليس من الصواب ، فلجأجتهم في تكفيره رضى الله عنه دليل على أنهم يرون الخطأ في الاجتهاد يخرج عن الدين ، ويفسد اليقين ، وكذلك كان عندهم شأن طلحة والزبير وعثمان ، وغيرهم من علية الصحابة الذين خالفوهم في جزئية من الجزئيات ، فكفروهم للاجتهاد الخطأ في زعمهم ، وقد ساق ابن أبي الحديد أدلتهم التي تمسكوا بها في تكفير مرتكب الذنب ورد عليها ، ولا يهمننا تفصيل وجه الرد ، وإنما يهمننا ذكر بعض الأدلة لتعرف منها وجهات نظرهم ، وكيف كانوا يفكرون ، وسترى أن تكفيرهم كان سطحياً ، لا يتعمقون في بحث ، ولا يتقصون أطراف موضوع .

وهذه الأدلة كثيرة ، ومنها قوله تعالى : « والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ، ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين » فجعل تارك الحج كافراً . وترك الحج كبيرة ، فكل مرتكب كبيرة كافر في زعمهم ، ومنها قوله تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله ، فأولئك هم الكافرون » وكل مرتكب للذنوب قد حكم بغير ما أنزل الله في زعمهم ، فهو كافر . ومنها قوله تعالى : « يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ، فأما الذين اسودت وجوههم ، أكفرتهم بعد إيمانهم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون » قالوا والفاسق لا يجوز أن يكون من أبيضت وجوههم ، فوجب أن يكون من اسودت وجوههم ووجب أن

يسمى كافراً ، لقوله تعالى بما كنتم تكفرون ، ومنها قوله تعالى « وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ، وجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة ، أولئك هم الكفرة الفجرة » ، والفاسق على وجهه غبرة ، فوجب أن يكون من الكفرة ، ومنها قوله تعالى : « ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون » أثبت أن الظالم جاحد ، وهذه صفة الكافر ^(١) .

وكل هذه الدلائل كما نرى ظواهر نصوص ، قد نظروا إليها نظراً سطحياً ولم يدركوا مراميها ولا أسرارها ، ولم يصيبوا هدفها ، وكان على رضى الله عنه يحتاج على من عاصروه منهم بالحجج الدامغة ، والأدلة القاطعة ، وبما قاله رداً عليهم : « فإن أبيتم إلا أن تزعموا أنى أخطأت وضللت ، فلم تضلون عامة أمة محمد صلى الله عليه وسلم وآله بضلالى ، وتأخذونهم بخطئى . وتكفرونهم بذنوبى ، سيوفكم على عواتقكم تضعونها مواضع البرء والسقم ، وتخلطون من أذنبت بمن لم يذنب ، وقد علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله رجم الزانى المحصن ثم صلى عليه ، ثم ورثه أهله ، وقتل القاتل ، وورث ميراثه أهله ، وقطع يد السارق وجلد الزانى غير المحصن ، ثم قسم عايبهما من النىء ونكحنا المسلمات ، فأخذهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله بذنوبهم ، وأقام حق الله فيهم ، ولم يمنعهم سهمهم من الإسلام ولم يخرج أسماءهم من بين أهله ، وفى ذلك الكلام القيم رد مفحم لا يمارون فيه ، ولا يستطيعون أن يثيروا حوله غباراً . ولعله رضى الله عنه عدل عن الاحتجاج بالكتاب إلى الاحتجاج بالعمل الذى كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم ، لأن الفعل لا يقبل تأويلاً ، ولا يفهم إلا على الوجه الصحيح ، فلا يتسع لنظراتهم السطحية وتفكيرهم الذى لا يصيب إلا جانباً واحداً ، ولا يتجه إلا إلى اتجاه

(١) ملخص من شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المجلد اثنى عشر ص ٣٠٧ و ٣٠٨ وارجع إلى الموضوع كاملاً فيه .

جزئى ، وفى الاتجاه الجزئى فى فهم العبارات والأساليب ضلال عن مقصدها :
وبعد عن مرماها وفى النظرة الكلية الشاملة الصواب ، وإدراك الحق من كل
نواحيه ، فهو رضى الله عنه جادلهم بالعمل ، حتى يقطع عليهم كل تأويل ،
ولكى يبين لهم وضوح الحقيقة من غير أن يجعل لتليساتهم الفاسدة أى باب
من أبواب الحيرة والاضطراب .

١١٣ - هذه جملة الآراء التى اعتنقها أكثرهم ولم يتفقوا فى غيرها على مذهب
أو رأى أو نظر ، بل كانوا كثيرى الخلاف ، يشجر بينهم الخلاف لأصغر
الأمور وأقلها ، وربما كان هذا هو السر فى كثير من انهزوماتهم وكان المهلب
ابن أبى صفرة الذى كان فى العصر الأموى ترساً للجماعة الإسلامية يقيها منهم ،
يتخذ الخلاف بينهم ذريعة لتفريقهم وخضد شوكتهم والفيل من حديثهم . وإذا
لم يجدهم مختلفين دفع إليهم من يشير الاختلاف بينهم ، يحكى ابن أبى الحديد ، أن
حدادا من الأزارقة كان يصنع نصالا مسمومة ، فيرمى بها أصحاب المهلب ،
فرفع ذلك إلى المهلب ، فقال أنا أكفيكموه إن شاء الله ، فوجه رجلا من أصحابه
بكتاب وألف درهم إلى عسكر قطرى بن الفجاءة قائدا الخوارج ، فقال له ، ألق هذا
الكتاب فى العسكر والدرهم واحذر على نفسك فضى الرجل ، وكان فى الكتاب :
أما بعد فإن نصالك قد وصل إلى ، وقد وجهت إليك بألف درهم فاقبضها
وزدنا من اتصال ، فرفع الكتاب إلى قطرى ، فدعا الحداد . فقال ما هذا الكتاب ؟
قال : لأدرى ، قال هذه الدراهم ؟ قال لا أعلم بها ، فأمر به فقتل ، فجاء عبد ربه
الصغير مولى بنى قيس بن ثعلبة فقال : قتلت رجلا على غير ثقة وتبين ؟ قال
قطرى : إن قتل رجل فى صلاح الناس غير منكر ، والإمام أن يحكم بما يراه صالحا
وليس للرعية أن تعترض عليه ، فتشكر له عبد ربه فى جماعة معه ، ولم يفارقوه .
وبلغ ذلك المهلب فهدس إليهم رجلا نصرانيا جعل له جعلا يرغب فى مثله
وقال : إذا رأيت قطريا فاسجد له . فإذا نهك فقل إنما سجدت لك ، ففعل

(١٠ - أبو حنيفة)

ذلك النصراني فقال قطرى إنما السجود لله تعالى ، فقال ماسجدت إلا لك ، فقال رجل من الخوارج : إنه قد عبدك من دون الله ، وتلا قوله تعالى « إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم » أتم لها واردون ، فقال قطرى إن النصراني قد عبدوا عيسى ابن مريم ، فاضر عيسى ذلك شيئاً . فقام رجل من الخوارج إلى النصراني فقتله ، فأنكر قطرى ذلك عليه ، وأنكر قوم من الخوارج إنكاره .

وبلغ المهلب ذلك ، فوجه إليهم رجلاً يسألهم ، فأتاها الرجل ، فقال أرايتم رجلين يخرجان مهاجرين إليكم ، فأت أحدهما في الطريق وبلغ الآخر إليكم ، فامتحنموه فلم يحز المحنة ماتقولون ؟ فقال بعضهم أما الميت فن أهل الجنة ، وأما الذى لم يحز المحنة فكافر حتى يحيز المحنة ، وقال قوم آخرون : هما كافران حتى يحيزا المحنة ، فكثير الاختلاف ، وخرج قطرى إلى حدود اصطخر ، فأقام شهراً والقوم في خلافهم ^(١) .

انظر كيف كان ذلك القائد العظيم ، يستغل حماسهم ، وشدة تعصب كل منهم لرأيه ، وسداجة تفكيرهم ، وضعف مداركهم ، فيورث نيران العداوة بينهم ، ويؤجج لهيب الاختلاف ، ليسكون بأسهم بينهم شديداً ، ويكونوا ضعفاء أمام عدوهم وفى الحق أن مشاراة الخلاف بينهم كانت كثيرة ، وكثيراً ما كانت من غير باذر لبذور الخلاف بينهم ، ولذلك انقسموا إلى فرق كثيرة ، ولنتكلم كلمة عن أظهر فرقهم ورؤوسهم ، وهم :

١١٤ - الأزارقة : هم أتباع نافع بن الأزرق الحنفى ، أى أنه من بنى حنيفة من القبائل الربعية ، وكانوا أقوى الخوارج شـكـيمة ، وأكثرهم عدداً ، وأعزهم نفراً ، قاتلوا بقيادة نافع قواد الأمويين ، وابن الزبير تسعة عشر عاماً ، ولما قتل

نافع في ميادين القتال جاء من بعده نافع بن عبد الله ، ثم قطرى بن الفجاءة ،
وفي عهده ضعف شأنهم بغض الناس لهم ، لشهرتهم بسفك الدماء ، ونألب
المسلمين عليهم واختلافهم فيما بينهم . فهزموا في كل مكان ، ثم توالى انهزاماتهم
من بعده إلى أن انتهى أمرهم ، وقد ذهبوا إلى المبادئ العامة التي ذكرناها
للخوارج ، وزادوا عليها .

(أ) إن مخالفهم من عامة المسلمين ، ومن لا يرون رأيهم من الخوارج
مشركون وكذلك قعدة الخوارج مشركون .

(ب) إن أطفال مخالفهم مشركون مخلصون في النار .

(ج) دار المخالفين دار حرب ، ويجوز قتل أطفالهم ونسائهم وسبيهم .

(د) إسقاط حد الرجم عن الزاني ، إذ ليس في القرآن ذكره ، وإسقاط
حد قذف المحصنين من الرجال مع وجوب الحد على قاذفي المحصنات من النساء .

(هـ) جواز الكبائر والصغائر على الأنبياء (١) .

١١٥ - النجدات : هم أتباع نجدة بن عويمر الحنفي ، وقد خلفوا
الأزارقة في تكفير القعدة من الخوارج واستحلال قتل الأطفال (٢) وزادوا
عليهم استحلال قتل أهل العهد والذمة ، وقد كانوا باليامة ، وقد كانوا مع
أبي طاووس الخارجي ثم بايعوا نجدة سنة ست وستين ، فعظم أمره وأمرهم ،
حتى استولى على البحرين ، وعمان ، وحضر موت ، واليمن ، والطائف ، ثم
اختلفوا على نجدة لأمرهم فقاموا عليه . منها أنه أرسل ابنه في جيش ،
فسبوا نساء ، وأكلوا من الغنيمة قبل القسمة ، فعذروهم ومنها أنه تولى أصحاب
الحدود من أصحابه ، وقال لعل الله تعالى يعفو عنهم ، وإن عذبهم ففي غير النار ،

(١) الملل والنحل للشهرستاني .

(٢) قد علمت مما مضى أن النجدات لا يرون إقامة إمام واجباً شرعياً ، وبما خالف
نجدة نافعاً جواز التقية بيجزها ونافع يمنحها .

ثم يدخلهم الجنة ، ومنها أنه أرسل جيشاً في البحر ، وجيشاً في البر ، ففضل الذين بعثهم في البر في العطاء .

وقد ترتب على اختلافهم أن انقسموا إلى ثلاث فرق : فرقة ذهبت إلى سجستان مع عطية بن الأسود الحنفي . وفرقة ثاروا مع أبي فديك على نجدة فقتلوه . وفرقة عذرت نجدة في أحداثه ، وهم الذين بقي لهم اسم النجيدات . وقد بقي أبو فديك بعد نجدة إلى أن أرسل إليه عبد الملك بن مروان جيشاً هزمه وقتله ، وبعث برأسه إلى عبد الملك بن مروان ، فأنهى أمر هذه الطائفة .

١١٦ الصفريّة : أتباع زيادة بن الأصغر ، وهم في آرائهم أقل تطرفاً من الأزارقة ، وأشد من غيرهم ، قد خالفوا الأزارقة في مرتكب الكبائر ، فلم يتفقوا على إشراكه ، بل منهم من يرى أن الذنوب التي فيها الحد ، لا تتجاوز بمرتكبها الاسم الذي سماه الله به كالسارق ، والزاني ، وما ليس فيه حد فمرتكبه كافر ، ومنهم من يقول إن صاحب الذنب الذي فيه حد لا يكفر حتى يحده الوالي .

ومن الصفريّة أبو هلال مرداس وكان رجلاً صالحاً زاهداً . خرج في أيام يزيد بن معاوية بناحية البصرة ، ولم يتعرض للناس ، وكان يأخذ من مال السلطان ما يكفيه إن ظفر به ، ولا يريد الحرب ، فأرسل إليه يزيد بن زياد جيشاً قضى عليه .

ومنهم عمران بن حطان ، وكان شاعراً زاهداً وقد طاف في البلاد الإسلامية ، فاراً بنحلته ، وقد انتخبه هؤلاء الخوارج إماماً لهم بعد أبي بلال .

١١٧ — العجاردة : هم أصحاب عبد الكريم بن عجرد أحد أتباع عطية ابن الأسود الحنفي ، وهم قرييون جداً من النجيدات في أصل نحلتهم ، وجملة آرائهم ، إذ أنهم يتولون القعدة من الخوارج إذا عرفوا بالديانة ، ويرون المهجرة فضيحة لا فرساً ، ولا يكون مال المخالف شيئاً إذا قتل صاحبه .

وقد افترقت العجاردة فرقاً كثيرة في أمور ، منها ما يتعلق بالقدر وقدرة العبد ومنها ما يتعلق بأطفال المخالفين ، وكان يدفعهم إلى الخلاف مسائل جزئية فيدتهى الأمر إلى الكلام في قضايا عامة تسيرهم فرقاً وأحزاباً ، ومن أمثلة ذلك أن رجلاً منهم اسمه شعيب كان مديناً لآخر اسمه ميمون ، فلما تقاضى هذا دينه ، قال شعيب : أعطيك إن شاء الله . فقال ميمون : قد شاء الله ذلك الساعة ، فقال شعيب : لو كان قد شاء ذلك لم أستطع إلا أن أعطيك ، فقال ميمون : قد أمر الله بذلك ، وكل ما أمر به فقد شأه ، وما لم يشأ لم يأمر به ، فافترقت العجاردة في ذلك إلى ميمونية وشعيبية وكتبوا إلى رئيسهم عبدالكريم فقال : إنما نقول ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، ولانلحق بالله سوءاً ، فادعى كل أن الجواب يؤيده .

ويروى أن مجردياً اسمه ثعلبة كانت له بنت خطبها مجردى آخر وأرسل إلى أمها يسألها : هل بلغت البنت فإن كانت قد بلغت ، ورضيت الإسلام على الشرط الذى تعتبره العجاردة ، لم يبال كم كان مهرها ؟ فقالت : إنها كانت مسلمة فى الولاية سواء أبلغت أم لم تبلغ ، فرفع الأمر إلى عبدالكريم ، فاختار البراءة من الأبطال وخالفه ثعلبة ، وافتترقت من العجاردة على ذلك فرقة هى الثعلابة .

١٨ . الإباضية : وهم أتباع عبدالله بن إباح ، وهم أكثر الخوارج اعتدالا وأقربهم إلى الجماعة الإسلامية رأياً وتفكيراً ، فهم أبعد عن الشطط والغلو وأقرب إلى الاعتدال ، وجملة آرائهم :

(أ) أن مخالفهم من المسلمين ليسوا مشركين ، ولا مؤمنين . ويسمونهم كفاراً ويروى عنهم أنهم قالوا إنهم كفار نعمة .

(ب) دماء مخالفهم حرام فى السر لافى العلانية ، ودارهم دار توحيد إلا معسكر السلطان .

(ج) لا يحل من غنائمهم في الحرب إلا الخيل والسلاح ، وكل ما فيه قوة في الحروب ، ويردون الذهب والفضة إلى أصحابها .

(د) تجوز شهادة المخالفين ، ومناكحتهم ، والتوارث معهم ، ومن هذا يتبين اعتدالهم ، وقربهم من إنصاف المخالفين ، ومن أجل ذلك بقوا إلى اليوم في بعض جهات العالم الإسلامي .

١١٩ — خوارج لا يعدون من المسلمين : قام مذهب الخوارج على الغلو والتشدد في فهم الدين ، فضلوا وأجهدوا أنفسهم والمسلمين بضلالهم ، ولكن المسلمين الصادق الإيمان لم يحكموا بكفرهم ، وإن حكموا بضلالهم ، ولذا روى أن علياً رضي الله عنه أوصى أصحابه ألا يقاتل أحد الخوارج من بعده ، لأن من طلب الحق فخطأه ليس كمن طلب الباطل فقال له ، فعلى رضي الله عنه كان يعتبرهم طالبيين للحق ، قد جانبوا طريقه ، ويعتبر الأمويين طالبيين للباطل ، وقد نالوه ، ولكن كان في الخوارج فرق قد ذهبوا مذاهب ليس في كتاب الله ما يؤيدها ، بل فيه ما يناقضها من غير أي تأويل ، وقد ذكر البغدادى في كتابه الفرق بين الفرق طائفتين من الخوارج عدتهما خارجتين عن الإسلام ، وهما :

(١) اليزيدية : أتباع يزيد بن أبي أنيسة الخارجي ، وكان إباحياً ثم ادعى أنه سبحانه وتعالى يبعث رسولا من العجم ينزل عليه كتاباً يلسن الشريعة المحمدية وقد أشرنا إلى ذلك فيما مضى .

(٢) الميمونية : وهم أتباع ميمون العجردى الذى ذكر آنفاً في مسألة الخلاف في الدين ، وقد أباح نكاح بنات الأولاد ، وبنات أولاد الأخوة والأخوات ، وقال في علة ذلك إن القرآن لم يذكرهن في المحرمات ، وروى عن هؤلاء الميمونية أنهم أنكروا سورة يوسف ، ولم يعدوها من القرآن لأنها قصة غرام في زعمهم ، ولا يصح أن تضاف إليه . فقبحهم الله لسوء ما يعتقدون .

٣ - المرجئة^(١)

١٢٠ - ابتدأت هذه الفرقة سياسية . ولكنها أخذت تخطط بالسياسة أصول الدين ، وكونوا لهم رأياً سلبياً في الأمر الذي شغل الأفكار الإسلامية في هذا العصر ، وهو مسألة مرتكب الكبيرة التي أثارها الخوارج والشيعة ، وأهل الاعتزال ، ولذاتهما السياسية عدداها في الفرق السياسية .

والبذرة الأولى التي منها نبتت هذه الفرقة كانت في عهد الصحابة في آخر عهد عثمان رضي الله عنه ، فإن القالة في حكم عثمان وعمه لما شاعت ، وذاعت ، وملاّت البقاع الإسلامية ، ثم انتهت بقتله - اعتصمت طائفة من الصحابة بالصمت العميق . وتحصنت بالامتناع عن الاشتراك في تلك الفتن التي مرج المسلمون فيها مرجاً شديداً وتمسكوا بمحدث أنى بكر عن النبي ﷺ إذ قال : « ستكون فتن القاعد فيها خير من الماشي ، والماشي فيها خير من الساعي . ألا فإذا نزلت أو وقعت فمن كان له إبل فليالحق بإبله ومن كانت له غنم فليالحق بغنمه ، ومن كانت له أرض فليالحق بأرضه ، فقال رجل : يا رسول الله من لم تكن له إبل ولا غنم ولا أرض ؟ قال : يعمد إلى سيفه ، فيدق على حده بحجر ، ثم لينج إن استطاع النجاة » ، وامتنعوا عن الخوض في الحرب التي وقعت بين المسلمين ، ولم يعنوا أنفسهم بالبحث عن الحق في الطائفتين المتقاتلتين ، ومن هؤلاء سعد بن أبي وقاص ، وأبو بكر راوى الحديث السابق ،

(١) الإرجاء على معنيين : أحدهما التأخير مثل قوله تعالى « قالوا أرجه وأخاه » أي أمهله وأخره ، والثاني إعطاء الرجاء ، أما إطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأول فصحيح لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والقصد . وأما بالمعنى الثاني فظاهر : فإنهم كانوا يقولون لا نضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينضم مع الكفر طاعة وقيل الإرجاء : تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة ، فلا يحكم عليه بحكم ، ما في الدنيا ، من كونه من أهل الجنة . أو من أهل النار فعلى هذا المرجئة والوعيدية فرقان متقابلتان ، وقيل : المرجئة تأخير على رضي الله عنه عن الدرجة الأولى إلى الرابعة ، فعلى هذا المرجئة والشيعة فرقان متقابلتان (الملل والنحل للشهرستاني) .

وعبدالله بن عمران بن الحصين وغيرهم ، وبهذا أرجئوا الحكم في أى الطائفتين أحتى وفوضوا أمورهم إلى الله سبحانه وتعالى .

وقد قال النووى في هذه الفتن ومسائلها : « إن القضايا كانت بين الصحابة مشتبهة ، حتى إن جماعة من الصحابة ، تحيروا فيها . فاعتزلوا الطائفتين ولم يقاتلوا ولم يتيقنوا الصواب » . وقال ابن عساكر في هذا المقام في بيان أصحاب هذه الفرقة « إنهم هم الشكاك الذين شكوا ، وكانوا في المغازى ، فلما قدموا المدينة بعد قتل عثمان وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد ، ليس بينهم اختلاف ، فقاتلوا تركناكم وأمركم واحد ، ليس بينكم اختلاف . وقدمنا عليكم وأنتم مختلفون ، فبعضكم يقول : قتل عثمان مظلوماً ، وكان أولى بالعدل وأصحابه ، وبعضكم يقول : كان على أولى بالحق وأصحابه كلهم ثقة ، وعندنا مصدق ، فنحن لا نتبرأ منهما ولا نلعنهما ولا نشهد عليهما ، ونرجى أمرهما إلى الله . حتى يكون الله هو الذى يحكم بينهما » .

١٢١ — ولما تكونت الفرق الإسلامية ، فأعلن الشيعة الإفراط الشديد في التعصب لآل البيت ، والمغالاة في ذلك ، حتى تهجموا على العلية من الصحابة ، وكفروا بأبا بكر وعمر رضى الله عنهما ، إذ فرضوا بينهم ، وبين على من العداوات ما لا يتصور إلا في أخيلتهم ، ونحلهم ، والخوارج كفروا جماهير المسلمين وأعلنوا نخلة جديدة لم يكن للمسلمين بها علم من قبل وهى تكفير كل مذنب .

ومن وراء الجميع الدولة الأموية تزعم أن المسلمين هم الذين انضوا تحت لوائهم ، وخضعوا طائعين أو كارهين لسلطانهم ، وقبلوا راضين أو غير راضين حكمهم ، ومن عداهم جانف بنفسه عن الملة . وبعيد عن الدين لما حدث ذلك الانقسام ، امتنع المرجئون عن مناصرة فريق وأرجئوا الحكم في أمرهم ، وفوضوه إلى الله علام الغيوب . فلم يريدوا أن يخوضوا في حديث سياسى ،

وامتنعوا عن ذكر الأمويين بسوء ، وقالوا فيهم : إنهم يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله . فليسوا إذن كفاراً ولا مشركين ، بل هم مسلمون نرجى أمرهم إلى الله الذي يعرف سرائر الناس ويحاسبهم عليها .

١٢٢ - ولما كثرت البحوث في أمر مرتكب الكبيرة ، وادعى الخوارج كفره وشنوا الغارة على كل المسلمين ، وأقاموا حرباً شعواء على جماهيرهم ، وكانوا شوكة حادة في جنب حكامهم ، فوضوا الأمر في مرتكب الكبيرة ، وأرجئوا الحكم على مرتكبها . كما أرجئوا الحكم في غيره ، ثم خالف من بعد هؤلاء خلف ، نحله الناس اسم المرجئة ، ولم يكن موقف هذا الخلف بالنسبة لمرتكب الكبيرة موقفاً سلبياً كالأول ، بل حكم بأن الإيمان إقرار وتصديق واعتقاد ومعرفة ، ولا يضر مع الإيمان معصية ، فالإيمان منفصل عن العمل ، ومنهم من غالى وتطرف ، فزعم أن الإيمان اعتقاد بالقلب . وإن أعلن الكفر بإلسانه ، وعبد الأوثان ، أو لزم اليهودية والنصرانية وعبد الصليب ، وأعلن التشليث في دار الإسلام ، ومات على ذلك ، فهو مؤمن كل الإيمان عند الله عز وجل ، وهو ولي الله عز وجل ، ومن أهل الجنة .^(١) بل إن بعضهم زعم أن لو قال قائل : أعلم أن الله قد حرم أكل الخنزير ولا أدري هل الخنزير الذي حرمة هذه الشاة أم غيرها كان مؤمناً ، ولو قال أعلم أنه فرض الحج إلى الكعبة غير أني لا أدري أين الكعبة ، ولعلها بالهند كان مؤمناً ومقصوده أن أمثال هذه الاعتقادات أمور وراء الإيمان لا أنه شاك في هذه الأمور فإن عاقلاً لا يستجيز من عقله أن يشك في أن الكعبة إلى أية جهة هي ، وإن الفرق بين الخنزير والشاة ظاهر .^(٢)

ووجد في ذلك المذهب المستهين بحقائق الإيمان وأعمال الطاعات كل مفسد

(١) الفصل في الملل والنحل لابن حزم .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني .

مستتهر ما يرضى نهيمته ، فأعلنه له نحلة ، واتخذ له طريقاً ومذهباً ، حتى لقد كثر المفسدون واتخذوه ذريعة لما شئهم ، ومبرراً لمفسداتهم وسائراً لأغراضهم الفاسدة ونياتهم الخبيثة ، وصادف هوى في نفوس أكثر المفسدين الغاوين . وما يحكيه أبو الفرج الأصفهاني في هذا المقام ما يروى أن شيعياً ومرجئاً اختصما ، فجعل الحكم بينهما لأول من يلقاها ، فلقيهما أحد الإباحيين المستهترين فقال له أيهما خير الشيعي أم المرجي . فقال « ألا إن أعلاى شيعي وأسفل مرجئي » .

١٢٣ — وعلى هذا نستطيع أن نقول : إن كلمة المرجئة كانت تطلق على طائفتين إحداهما متوقفة في حكم الخلاف الذي وقع بين الصحابة والخلاف الذي كان في العصر الذي ولي عصر الصحابة وهو العصر الأموي . والثانية الطائفة التي ترى أن الله يعفو عن كل الذنوب ماعدا الكفر ، فلا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة .

وقد وجد في هذا المذهب الفساق الباب مفتوحاً لمساويهم . ولذا قال في هذا القليل زيد بن علي بن الحسين « أبرأ من المرجئة الذين أطمعوا الفساق في عفو الله » وقد جعلت هذه الطائفة اسم المرجئة من الشناعات التي كانت تسب بها الفرق .

١٢٤ — ولقد كان المعتزلة يطلقون اسم المرجئة على كل من لا يرى أن صاحب الكبيرة ليس مخلداً في النار ، بل يعذب بمقدار ، وقد يعفو الله عنه ، ولذا أطلق على أبي حنيفة وصاحبيه رضى الله عنهم مرجئة بهذا الاعتبار . ولقد قال في هذا المقام الشهرستاني في الملل والنحل : « لقد كان يقال لأبي حنيفة وأصحابه مرجئة السنة ، وعده كثير من أصحاب المقالات من جملة المرجئة ، ولعل السبب فيه أنه لما كان يقول الإيمان التصديق بالقلب ، وهو لا يزيد ولا ينقص ظنوا أنه يؤخر العمل عن الإيمان والرجل مع تخرجه

في العمل كين يفتى بترك العمل . وله وجه آخر ، وهو أنه كان يخالف القدرية والمعتزلة الذين ظهروا في الصدر الأول ، والمعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم في القدر مرجئاً ، وكذلك الخوارج ، فلا بد أن اللقب إنما لزمه من فريق المعتزلة والخوارج .

وقد عد من المرجئة على هذا النحو عدد كبير غير أبي حنيفة وأصحابه ومنهم الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب ، وسعيد بن جبير . وطلق بن حبيب ، وعمرو بن مرة . ومحارب بن دثار ، ومقاتل بن سليمان ، وحامد بن أبي سليمان ، وقديد بن جعفر ، وهؤلاء كلهم من أئمة الفقه والحديث لم يكفروا أصحاب الكبراء الكبيرة أو يحكموا بتخليدهم في النار .

١٢٥ - هذا وقد كانت تعقد مجالس للمناظرة بين المرجئة وغيرهم ، وخصوصاً الخوارج ، وقد جاء في الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني أن ثابت ابن قطن قد جالس قوماً من الشراة ، وقوماً من المرجئة كانوا يجتمعون فيتجادلون بخراسان ، فقال إلى قول المرجئة وأحبه ، فلما اجتمعوا بعد ذلك أنشدهم قصيدة قالها في الإرجاء وهي :

يا هند إنى أظن العيش قد نفدا	ولا أرى الأمر إلا مديراً نكدنا
إنى رهينة يوم لست سابقه	إلا يكن يومنا هذا فقد أفدا
بايعت ربى بيعاً إن وفيت به	جاورت قتلى كراماً جاؤوا أحدا
يا هند ، فاستمعى لى ، إن سيرتنا	أن نعبد الله لم نشرك به أحدا
نرجى الأمور إذا كانت مشبهة	ونصدق القول فيمن جار أو عندا
المسلمون على الإسلام قد علموا	والمشركون استووا في دينهم قددا
ولا أرى أن ذنباً بالغ أحدا	الناس شركاً إذا ما وحدوا الصمدا
لانسفك الدم إلا أن يراد بنا	سفك الدماء طريقاً واحداً جددا

من يتق الله في الدنيا فإن له
وما قضى الله من أمر فليس له
كل الخوارج مخط في مقالاته
أما علي وعثمان فإنهما
وكان بينهما شغب وقد شهدا
يجزى علياً وعثماناً بسعيهما
الله أعلم ماذا يحضر الله به

أجر التقى إذا وفي الحساب غدا
رد وما يقض من شيء يكن رشدا
ولو تعبد فيما قال واجهدا
عبدان لله لم يشركا بالله مذ عبدا
شق العصا وبعين الله ما شهدا
ولست أدري بحق آية وردا
وكل عبد سياتي الله منفردا

٤ - الجبرية

١٢٦ - خاض المسلمون في حديث القدر ، وقدرة الإنسان بجوار
إرادة الله سبحانه وتعالى وقدرته ، في عهد الصحابة رضی الله عنهم ، ولكن
سيادة السايقة العربية ، والنفس القرينية من الفطرة ، جعلتهم لا يتعمقون في
بحث هذه المسائل ، ولا يغوصون إلى أعماقها ، ولا يتغلغلون في بحوثها ، ولا
يسيرونها في طريق مذهبي يسيطر عليهم ، أما بعد عهدهم ، وانقراض أكثرهم ،
واختلاط المسلمين بأصحاب الديانات القديمة ، وأهل الملل النحل ، وكثرة
المذاهب والفرق ، فقد استفاض قولهم ، واتسعت بحوثهم ، وسلكوا مسالك
أصحاب الديانات القديمة في بحث هذه المسائل .

ففرق منهم وهم الذين نحن وسدد بيانهم زعموا أن الإنسان لا يخلق أفعاله ،
وليس له مما ينسب إليه من الأفعال شيء ، فقوام هذا المذهب « نفى الفعل
حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى . إذ العبد لا يوصف بالاستطاعة ،
وإنما هو مجبور في أفعاله لاقدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله
تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال
بجواز كما تنسب إلى الجمادات ، وكما يقال أثمرت الشجرة ، أو جرى الماء ،

وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس ، وغربت ، وتغيّمت السماء ، وأمطرت ،
وازدهرت الأرض ، وأنبتت إلى غير ذلك ، والثواب والعقاب جبر ،
وإذا أثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً ، (١) .

وقد قال ابن حزم في بيان وجهة نظر أهل الجبر في زعمهم «احتجوا فقالوا
لما كان الله تعالى فعالاً ، لا يشبهه شيء من خلقه . وجب ألا يكون أحد فعلاً
غيره ، وقالوا أيضاً معنى إضافة الفعل إلى الإنسان إنما هو كما تقول : مات زيد ،
وإنما أماته الله ، وقام البناء وإنما أغامه الله تعالى ، .

١٢٧ — وقد خاض المؤرخون في بيان أول من نطق بهذه النحلة ،
وأكثرها واعتقد أن النحلة التي تصير مذهباً من الصعب تعرف أول من نطق
بها ، ولذا يصعب أن نعين أولاً هذه الفكرة ، وأن نذكر مبدأ أقولها . ولما
نجزم بأن القول بالجبر شاع في أول العصر الأموي ، وكثر حتى صار مذهباً في
آخره ، وبين أيدينا رسالتان لعالمين جليلين عاشا في أول العصر الأموي
ذكرهما المرتضى في كتاب (المنية والأمل) :

(أحداهما) لعبد الله بن عباس يخاطب بها جبرية أهل الشام ، وينهاهم عن
القول بالجبر فيقول فيها «أما بعد .. أتأمرون الناس بالنقوى ، وبكم ضل المنقون ،
وتنهون الناس عن المعاصي ، وبكم ظاهر العاصون ، يا أبناء سلف المقاتلين ،
وأعوان الظالمين ، وخزان مساجد الفاسقين ، وعمار سلف الشياطين ، هل
منكم إلا مفتر على الله يحمل إجرامه عليه ، ينسبه علانية إليه ، وهل منكم
إلا من السيف قلادته ، والزور على الله شهادته ، أعلى هذا توأليتم ، أم عليه
تمالأتهم ، حظكم منه الأوفر ، ونصيبكم منه الأكبر ، عمدتم إلى موالاته من لم
يدع لله مالا إلا أخذه ، ولا مناراً إلا هدمه . ولا مالا ليقيم إلا سرقه

أو خائنه ، فأوجبتم لأخيث خاق الله أعظم حق الله . وتخاذلتم عن أهل الحق حتى ذلوا وقلوا ، وأعنتم أهل الباطل حتى عزوا وكثروا ، فأنيبوا إلى الله وتوبوا ، تاب الله على من تاب وقبل من أناب ، وفي هذه الرسالة تصریح بتقبيح فكرتهم الجبرية ، إذ يقول « هل منكم إلا مفتر على الله يحمل إجرامه عليه ، وينسبه علانية إليه » .

(والثانية) رسالة الحسن البصري إلى قوم من أهل البصرة ادعوا الجبر . فهو يقول فيها « من لم يؤمن بالله وقضائه وقدره فقد كفر ، ومن حمل ذنبه على ربه فقد كفر ، إن الله لا يطاع استكراها ، ولا يعصى لغبه ، لأن المليك لما ملكهم ، والقادر على ما أقدرهم عليه ، فإن عملوا بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما فعلوا ، وإن عملوا بالمعصية ، فلو شاء لحال بينهم وبين ما فعلوا ، فإذا لم يفعلوا فليس هو الذي أجبرهم على ذلك ، فلو أجبر الله الخلق على الطاعة لأسقط عنهم الثواب ، ولو أجبرهم على المعاصي لأسقط عنهم العقاب ، ولو أهملهم لكان عجزاً في القدرة ، ولكن له فيهم المشيئة التي غيها عنهم : فإن عملوا بالطاعات كانت له المنة عليهم وإن عملوا بالمعصية كانت له الحجة عليهم ، وفي هذا تصریح واضح بالجبر .

وروى عن علي بن عبد الله بن عباس أنه قال : « كنت جالساً عند أبي إذ جاء رجل فقال يا بن عباس إن هاهنا قوماً يزعمون أنهم أتوا ما أتوا من قبل الله ، وأن الله أجبرهم على المعاصي فقال لو أعلم أن هاهنا منهم أحداً لقبضت على حلقة فعصرته . حتى تذهب روحه عنه ، لا تقولوا أجبر الله على المعاصي ، ولا تقولوا لم يعلم الله ما العباد عاملوه ، فتجهلوه » ^(١) .

١٢٨ — وقد علمت أن فكرة الجبر نشأت في عهد الصحابة ، بل في

عصر النبي صلى الله عليه وسلم وإنما الذي امتاز به هذا العصر أنها صارت فيه نخلة ومذهباً ، له أنصار يدعون إليه ويدارسونه ، ويبينونه للناس ، وقالوا إن أول من قام بذلك بعض اليهود فقد علموه بعض المسلمين ، وهؤلاء أخذوا ينشرونه ، ويقال إن أول من فعل ذلك الجعد بن درهم ، وقد تلقاه عن يهودى بالشام ، ونشره بين الناس بالبصرة ، ثم تلقاه عنه جهم بن صفوان ، جاء في كتاب سرح العيون في الكلام على الجعد بن درهم « تعلم منه الجهم بن صفوان القول الذى نسب إليه الجهمية ^(١) . وقيل إن الجعد أخذ ذلك عن إبان بن سمعان وأخذه إبان عن طالوت بن أعصم اليهودى ، وترى من هذا أن تلك النحلة ابتدأت يهودية وابتدأت في عصر النبي والصحابة ، لأن عالوت هذا كان معاصراً للنبي صلى الله عليه وسلم ربقى إلى عصر الصحابة . ولكن مع ذلك لا نستطيع أن نقول : إن تلك النحلة كانت بذراً يهودياً خالصاً لأن الفرس ^(٢) كانت تجرى بينهم هذه الأفكار من قبل ، فكانت من البحوث التى طرقها الزاردشتية والمناوية وغيرهم ، ولم يترعرع ذلك المذهب إلا فى خراسان ، فإن جهماً زعيم هذه الفرقة التى انتحلت اسمه ، ونسبت إليه لم يجد أرضاً صالحة لدعوته إلا فى خراسان وماحولها ، فهذه فرقة فارسية يهودية فى هذه النحلة ، وليست من العرب فى شيء .

١٢٩ — وقد نسب أهل الجبل إلى الجهم ^(٣) بن صفوان لأنه أكبر دعائه

(١) هم القائلون بالجبر على ما تقدم .

(٢) جاء فى كتاب المنية والامل ، عن الحسن أن رجلاً من فارس جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال رأيتم ينسكحون بناتهم وأخواتهم ، فان قيل لم تفعلون ؟ قالوا قضاء الله وقدره فقال صلى الله عليه وسلم سيكون فى أمى من يقول مثل ذلك . أولئك مجوس أمى .

(٣) ظهر الجهم بن صفوان بخراسان (وهو من موالى بنى راسب) يدعو لهذه الفسكرة . وكان كاتباً لشرىع بن الحارث وخرج معه على نصر بن سيار وقتله مسلم بن أحوز المازنى فى آخر عهد بنى مروان ، وبقي أتباعه بنهاوند ، حتى تغلب مذهباً أبى منصور الماترودى وأبى الحسن الأشعرى على كل المذاهب الاعتقادية بهذه البلاد .

وأعظم أنصاره ، وقد كان مع دعوته إلى الجبر يدعو إلى آراء أخرى منها .
 (أ) زعمه أن الجنة والنار تفتيان ، وأن لا شيء بخالد ، والخلود المذكور
 في القرآن هو طول المسكن وبعد القماء ، لا مطابق البقاء .
 (ب) وزعمه أن الإيمان هو المعرفة فقط ، وأن الكفر هو الجهل .
 (ج) وزعمه بأن علم الله وكلامه حادثان .

(د) ولم يصف الله بأنه شيء أوحى ، وقال لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه
 على الحوادث ، وقد نفي رؤية الله ، وقال بخلق القرآن بناء على زعمه من أن
 كلام الله حادث لا قديم ، وقد تبعه كثيرون في هذه الآراء غير أن المنحلة التي
 بانوائها وشهرتهم وصارت خاصة بهم ، هي القول بالجبر وأن الإنسان لا إرادة له
 ولا فعل ، وقد تقدم السلف والخلف للرد عليهم ، وإثبات بطلان مذهبهم ،
 وقد ذكرنا لك بعضها مما جرى على السنة السلف كعبد الله بن عباس ، والحسن
 ابن علي ، وعلي بن أبي طالب ، وعمر بن الخطاب وغيرهم ، وقد دونت الكتب
 المجادلات الكثيرة في الرد عليهم .

هـ - المعتزلة

١٣٠ - نشأتهم : نشأت هذه الفرقة في العصر الأموي ، ولكنها

شغلت الفكر الإسلامي في العصر العباسي ردحاً طويلاً من الزمان .
 كان العراق في عصر الخلفاء الراشدين والعصر الأموي يسكنه عدة طوائف
 تنتمي إلى سلالم مختلفة ، فبعضهم ينتمي إلى سكان العراق الأقدمين من الكلدان
 وبعضهم من الفرس ، وبعضهم نصارى ، ويهود ، وعرب . وقد دخل أكثر
 هؤلاء في الإسلام ، وبعضهم قد فهمه على ضوء المعلومات القديمة في رأسه ،
 واصطبغ في نفوسهم بصبغتها ، وتكونت عقيدته على طريقتهم ، وبعضهم أخذ
 الإسلام من ورده الصافي ، ومنهله العذب ، وانساغ في نفسه من غير تغيير ،

ولكن شعوره وأهواءه لم تسكن إسلامية خالصة ، بل كان فيه ميل إلى القديم ، وحنين إليه على غير إرادة ، بل على النحو الذى يسميه علماء النفس فى العصر الحديث : «العقل الباطن» لذلك لما اشتدت الفتن فى عصر أمير المؤمنين على ابن أبى طالب انبعثت فى العراق الأهواء القديمة من مراقدها ، واستيقظت من سباتها ، وهبت من مكائنها مكشوفة من غير ستار ، وظهر فى العراق وحوله الخوارج والشيعية وفى وسط هذا المزيج من الآراء ، وذلك المضطرب النفسى من الأهواء ظهرت المعتزلة .

١٣١ — ويختلف العلماء فى وقت ظهورها ، فبعضهم يرى أنها ابتدأت فى قوم من أصحاب على اعتزلوا السياسة ، وانصرفوا إلى العقيدة عندما تنزل الحسن عن الخلافة لمعاوية ، وفى ذلك يقول أبو الحسن الطائفى فى كتابه أهل الأهواء والبدع : « وهم سموا أنفسهم معتزلة ، وذلك عندما بايع الحسن بن على رضى الله عنه معاوية ، وسلم إليه الأمر ، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجمع الناس ، وكانوا من أصحاب على ، ولزموا منازلهم ، ومساجدهم وقالوا نشغل بالعلم والعبادة . »

(١) والأكثر على أن رأس المعتزلة هو واصل بن عطاء ، وقد كان ممن يحضرون مجلس الحسن البصرى العلمى ، فثارت تلك المسألة التى شغلت الأذهان فى ذلك العصر ، وهى مسألة مرتكب الكبيرة ، فقال واصل مخالفاً الحسن البصرى : أنا أقول إن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بإطلاق ، بل هو فى منزلة بين المنزلتين ثم اعتزل مجلس الحسن ، واتخذ له مجلساً آخر فى المجلس .

ومن هذا نعرف لماذا سُمى هو وأصحابه بالمعتزلة ، ولما سكن بعض المستشرقين يرى أنهم سموا المعتزلة لأنهم كانوا رجالاً أتقياء متقشفين ضاربين الصفيح عن ملاذ الحياة ، وكلمة معتزلة تدل على أن المتصفيين بها زاهدون فى الدنيا .

وفى الحق إنه ليس كل المنتسبين إلى هذه الفرقة كما نعتهم ، بل منهم المتهمون بالمعاصى ، ومنهم المتقون ، فمنهم الأبرار ومنهم الفجار .

١٣٢ - مذهب المعتزلة : قال أبو الحسن الخياط فى كتابه الانتصار « ليس يستحق أحد اسم الاعتزال ، حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد ، والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فإذا كملت فى الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلى . هذه هى الأصول الجامعة لمذهب المعتزلة ، فكل من يتحيف طريقها ، ويسلك غير سبيلها ليس منهم لا يتحملون إثمه ولا تلقى عليهم تبعه قوله ، ولنتكلم فى كل أصل من هذه الأصول بكلمة موجزة .

فأما التوحيد فهو أب مذهبهم ، وأساس نجاتهم ، ويرون فيه كما قال الأشعرى عنهم فى كتابه مقالات الإسلاميين : « إن الله واحد ليس كمثل شئ وهو السميع البصير ، وليس بجسم ، ولا شبح ، ولا جثة ، ولا صورة ولا لحم ، ولا دم ، ولا شخص ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا بذى لون ، ولا طعم ، ولا رائحة ، ولا بحسة ، ولا بذى حرارة ، ولا برودة ، ولا رطوبة ، ولا يبوسة ، ولا طول ، ولا عرض ، ولا عمق ، ولا اجتماع ، ولا افتراق ، ولا يتحرك ، ولا يسكن ، ولا يتبعض ليس بذى أبعاد وأجزاء ، ولا جوارح وأعضاء ، وليس بذى جهات ، ولا بذى يمين وشمال أو أمام وخلف وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجرى عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماساة ولا الازدحام ، ولا الحلول فى الأماكن ، ولا يوصف بشئ من صفات الخلق الدالة على حدتهم ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحة ، ولا ذهاب فى الجهات ، وليس بمحدود ، ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا تدركه الخواص ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه . ولا تجرى عليه الآفات ، ولا تحمل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير

مشبه له . ولم يزل أولاً سابغاً ، متقدماً للحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات ، ولم يزل عالماً قادراً حياً ، ولا يزال كذلك ، لا تراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولا يسمع بالأسماع ، شيء لا كالأشياء عالم قادر حى ، كالعلماء القادرين الأحياء ، وإنه القديم وحده ، ولا قديم غيره ، ولا إله سواه ، ولا شريك له فى ملكه ، ولا وزير له فى سلطانه ، ولا معين له على إنشاء ما أنشأ ، وخلق ما خلق ، ولم يخلق الخلق على مثال سبق . وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه ، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ، ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور والمذات ، ولا يصل إليه الأذى والآلام ، ليس بذى غاية فيتنهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص ، تقدر عن ملاسمة النساء وعن اتخاذ الصحابة والأبناء ، اه قوله .

وقد بنوا على هذا الأصل استحالة رؤية الله سبحانه وتعالى يوم القيامة لاقتضاء ذلك الجسمية والجهة ، وأن الصفات ليست شيئاً غير الذات (١) وإلا تعدد القدماء فى نظرهم ، وبنوا على ذلك أيضاً أن القرآن مخلوق لله سبحانه ، لنفيهم عنه سبحانه صفة الكلام .

(٢) وأما العدل ، فقد بين معناه المسعودى فى مروج الذهب فقال : « هو أن الله لا يحب الفساد ، ولا يخاف أفعال العباد بل يفعلون ما أمروا به ، ويتبنون عما نهوا عنه بالقدر التى جعلها الله لهم ، وركبها فيهم . وأنه لم يأمر إلا بما أراد ، ولم ينه إلا عما كره وأنه ولى كل حسنة أمر بها (١) ، برى من كل سيئة نهى عنها ، لم يكلفهم ما لا يطيقون ، ولا أراد منهم ما لا يقدرون

(١) وليس هذا محل لإجماع كل منهم .

(٢) احتجوا على ذلك بظاهر قوله تعالى : « ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك » .

عليه ، وأن أحداً لا يقدر على قبض ولا بسط ، إلا بقدره الله التي أعطاها إياها ، وهو المالك لها دونهم ، يفنيها إذا شاء وأرسلها لغير الخلق على طاعته . ومنهم اضطراباً عن معصيته ، ولكن على ذلك قادراً ، ولكن لا يفعل إذا كان في ذلك رفع المحنة . وإزالة للبلوى ، اه وقد ردوا بهذا الأصل على الجهمية الذين قالوا إن العبد في فعله غير مختار ؛ فعدوا ذلك ظالماً لأنه لا معنى لأمر الشخص بأمر يضطره الأمر إلى مخالفته ولا نهيه عن أمر . يضطره الناهي إلى فعله . وقد بنوا على ذلك الأصل كما رأيت أن العبد خالق لأفعاله . ولكنهم لاحظوا في تقديره تنزيه الله عن العجز ؛ فقالوا إن هذا بقدره أودعه الله إياها وخلقها ، فهو المعطى المانع ، وله القدرة التامة على سلب ما منح ، وإنما أعطى ما أعطى لئتم التكليف .

(٣) وأما الوعد والوعيد فهو أن يجازى من أحسن بالإحسان ، ومن أساء بالأسوء ، لا يغفر لمرتكب الكبائر ما لم يتب .

(٤) وأما القول بالمنزلة بين المنزلتين فقد بين وجهة نظرهم فيه الشهرستاني بقوله ، ووجه تقريره أنه قال (أى واصل بن عطاء) إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمى المرء مؤمناً ، وهو اسم مدح ، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ، ولا يستحق اسم المدح ، فلا يسمى مؤمناً ، وليس هو بكافر مطلق أيضاً ، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه . لا وجه لإنكارها . ولكن إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالداً فيها . إذ ليس في الآخرة إلا الفريقان : فريق في الجنة . وفريق في السعير . ولكنه تخفف عنه النار . وتكون دركته فوق دركة الكفار ، (١) اه .

(١) والمنزلة مع اعتقادهم أنه في منزلة بين المنزلتين يرون أنه لا مانع من أن يطلق عليه اسم السلم تمييزاً له عن الذين لا مدحاً وتكريماً . قال ابن أبي الحديد وهو =

(هـ) وأما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فقد قرروا وجوبهما على المؤمنين نشرأ للدعوة للإسلام ، وهداية للضالين ، وإرشاداً للغاوين ، وكل بما يستطيع فذو البيان بديانه ، وذو السيف بسيفه .

١٣٣ — طريقتهم في الاستدلال على عقائدهم : كانوا يعتمدون في بيان عقائدهم على القضايا العقلية ، دون الآثار النقلية ، وكانت ثقتهم بالعقل لا يحدوها إلا احترامهم لأوامر الشرع ، كل مسألة من مسائلهم يعرضونها على العقل ، فما قبله أقروه ، وما لم يقبله رفضوه .

وقد سرى إليهم ذلك النحو من البحث العقلي :

(أ) من مقامهم في العراق وفارس ، وقد كانت تتجاوب فيهما أصداء لمدينيات وحضارات قديمة .

(ب) ومن سلامتهم غير العربية فقد كان أكثرهم من الموالى .

(ج) ولتصديهم للرد على المخالفين .

(د) ولمسريان كثير من آراء الفلاسفة الأقدمين إليهم ، ولاختلاطهم بكثير من اليهود والنصارى وغيرهم : بمن كانوا حملة هذه الأفكار ونقلتها إلى العربية .

وكان من آثار اعتمادهم على العقل أنهم كانوا يحكمون بحسن الأشياء وقبحها عقلاً ، وكانوا يقولون : « المعارف كلها معقولة بالعقل ، واجبة بنظر العقل ، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبح »^(١) وقال الجبائي « كل معصية كان يجوز أن يأمر الله سبحانه بها فهي

« شيوخم » إنا وإن كنا نذهب إلى أن صاحب السكيرة لا يسمى مؤمناً ولا مسلماً ، فإننا نجهز أن يطلق عليه هذا اللفظ إذا قصد تمييزه عن أهل الذمة وعابدى الأصنام ، فيطلق عليه مع قرينة لفظ أو حال يخرجه عن أن يكون مقصوداً به التعليم والثناء والمدح . شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد .
(١) الملل والنحل للشهرستاني .

قييحة للنهي ، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله سبحانه فهي قبيحة لنفسها كالجهل به ، والاعتقاد بخلافه ، وكذلك كل ما جاز ألا يأمر الله سبحانه به فهو حسن للأمر به ، وكل ما لم يحز إلا أن يأمر به فهو حسن لنفسه ، (١) .

وقد بنوا على هذه الفكرة وجوب الصلاح والأصلح لله ، فقد قال جمهورهم : إن الله لا يصدر عنه إلا ما فيه صلاح ، فالصلاح واجب له ، ولا شيء مما يفعله جلت قدرته ، إلا وهو صالح ، ويستحيل عليه سبحانه أن يفعل غير الصالح .

١٣٤ - دفاعهم عن الإسلام : دخل في الإسلام طوائف من الجوس ، والصابئة ، واليهود ، والنصارى ، وغير هؤلاء وأولئك ، ورءوسهم ممتلئة بكل ما في هذه الأديان من تعاليم ، جرت في نفوسهم مجرى الدم في الجفم ، وتغلغلت فيها ، واستقرت في ثناياها ، ففهموا الإسلام على ضوءها ، ومنهم من كان يظهر الإيمان خشية السلطان ، ويطن غيره ، فأخذ ينشر بين المسلمين ما يفسد عليهم دينهم ، ويشككهم في عقائدهم ، ويدسون بينهم أفكاراً وآراء ما أنزل الله بها من سلطان ، وقد ظهرت ثمار غرسهم ، واستغلظت سوق نيتهم ، فوجدت فرق هادمة تحمل اسم الإسلام ، وهي معاول هدمه ، فكانت المجسمة والمشبهة ، والزنادقة ، وغيرهم . وقد تصدى للدفاع دون هؤلاء فرقة درست المعقول وفهمت المنقول ، فكانت المعتزلة ، تجردوا للدفاع عن الدين ، وما كانت الأصول الخمسة التي تضافروا على تأييدها ، وتآزروا على نصرها إلا وليدة المناشآت الحادة التي كانت تقوم بينهم وبين مخالفتهم ، والتوحيد الذي اعتقدوه على الشكل الذي أسلفنا كان للرد على المشبهة والمجسمة ، والعدل كان للرد على الجهمية ، والوعد والوعيد كان للرد على المرجئة ، والمنزلة بين المنزلتين ردوا بها على الخوارج الذين كفروا مرتكب الذنب صغيراً أو كبيراً .

وفي عهد المهدي ظهر المقتنع الخراساني ، وكان يحكم بتناسخ الأرواح ، واستغوى طائفة من الناس وسار إلى ما وراء النهر ، فلاقى المهدي عناء في التغلب عليه ، ولذلك أغرى بالزنادقة ، فكان يتبعهم ليقضى عليهم بسيف السلطان ، ولكن السيف لا يقضى على رأى ، ولا يمت سذنباً ، ولذلك شجع المعتزلة وغيرهم في الرد عليهم ، وأخذهم بالحجة ، وكشف شبهاتهم ، وفضح ضلالاتهم ، ففضوا في ذلك غير وائين .

١٣٥ — مناصرة الخلفاء للمعتزلة : ظهر المعتزلة في العصر الأموي ، فلم يجدوا من الأمويين معارضة لهم ، لأنهم لم يشيروا شغباً ، ولم يعانون حرباً ، بل كانوا طائفة لا عمل لها إلا الفكر ، وقرع الحجة بالحجة والدليل بالدليل ، ووزن الأمور بمقاييسها الصحيحة . لا يتعرضون للسياسة إلا بقدر محدود ، وحجتهم فيما يرون بيان لاسنان ، وسلاحهم دليل قوى ، لاسيف مشهور . ويحكى المسعودي في مروج الذهب « أن يزيد بن الوليد كان يرى رأى المعتزلة ويعتقد بصحة أصولهم الخمسة » .

ولما جاءت الدولة العباسية ، وكان سبيل الإلحاد والزندقة قد طم . وجد خلفاؤها في المعتزلة سيفاً مسلولاً على الزنادقة فلم يفلوه ، وحرباً شعواء منهم على الإلحاد فلم يخدموها ، حتى جاء المأمون فشابعهم وقربهم ، ورأى ما بينهم وبين الفقهاء من خلاف ، فكان يعقد المناظرات بين الفريقين ، لينتهوا إلى رأى واحد ، ولكنه سقط سقطاً ما كان لمثله أن يقع فيها ، وهو أنه أراد - أو من حوله - أن يحمل الفقهاء والمحدثين على رأى المعتزلة في القرآن بقوة السلطان ، وما كانت قوة الحكم لنصرة الآراء ، وحمل الناس على غير ما يعتقدون وإذا كان من المحرم الإكراه في الدين ، فكيف يحمل حمل الناس على عقيدة ليس في مخالفتها كفر بل تنزيه ، فقد حاول أن يحمل الفقهاء على القول بخلق القرآن ، فأجابه بعضهم إلى رغبته تقية ورهباً ، لا إيماناً واعتقاداً ، وتحمل

آخرون العنت والإرهاق والسجن الطويل ، ولم يقولوا غير ما يعتقدون ، واستمرت تلك الفتنة طول خلافة المعتصم والواثق ، لوصية المأمون بذلك . وزاد الواثق الإكراه على نفي الرؤية ، وهو الرأي الذي يراه المعتزلة ولما جاء المتوكل رفع هذه المحنة ، وترك الأمور تأخذ سيرها ، والآراء تجري في مجاريها ، وللناس فيها ما يختارون .

١٣٦ — منزلة المعتزلة عند معاصريهم : شن الفقهاء والمحدثون الخارعة على المعتزلة ، فكان هؤلاء بين عدوين كلاهما أيد قوى : الزنادقة ومن على شاكلتهم من ناحية ، والفقهاء والمحدثون من ناحية أخرى ، وإنك لترى في مجادلات الفقهاء ومحاوراتهم تشليعاً على المعتزلة ، كلها لاحت لهم بارقة ، وإذا سمعت أبا يوسف ومحمداً والشافعي وابن حنبل وغيرهم يذمون علم الكلام ، ومن يأخذ العلم على طريقة المتسكلين . فإنما المعتزلة أرادوا بذهمهم ، وطريقتهم أرادوا بتزييفهم ، ولما كن ما السر في كراهية الفقهاء لهم ، وكلا الفريقين يسعى لنصرة الدين لا بالو جهداً في تأييده ، ولا يدخر وسعاً في إقامته ؟ يظهر لي أن عدة أمور تضافرت فأوجدت ذلك العدا ، وتعاونت فسببت تلك البغضاء ، وهذا بعض منها :

(١) خالف المعتزلة طريقة السلف الصالح في فهم عقائد الدين الحنيف ، كان القرآن هو الورد المورد الذي يلجأ إليه كل من يتعرف صفات الله ، وما يجب الإيمان به من العقائد ، لا يصدرون عن غيره ، ولا يطمشون لسواه ، كانوا يفهمون العقائد من آيات القرآن ، وهي بينات ، وما اشتبه عليهم حاولوا فهمه بما توجه أساليب اللغة ، وهم بها خبراء وإن تنذر عليهم فهم شيء توقفوا وفوضوا غير مبتغيين فتنة ، ولا راغبين في زيغ ، ولا سالكين غير سبيل الحق القويم .

وقد كان ذلك ملائماً للحرب كافياً لهم ، لأنهم قوم أميون ليسوا أهل علوم ولا منطق ولا فلسفة ، ولقد خالف المعتزلة ذلك النهج ، وحكموا العقل في كل شيء ، وجعلوه أساس بحثهم ، وساقم شره عقولهم إلى محاولة اكتناه كل أمر ؛ فكان كل ذلك صدمة للفقهاء لم يألفوها ، فجردوا عليهم أسنتهم ، وأشاعوا عنهم قالة السوء . وما كان أكثر المعتزلة في الحقيقة إلا كما قال أحد العلماء الأوروبيين : « إننا لم نسمع من المعتزلة صوت المخالفة للدين ، ولكن سمعنا صوت الضمير المتدين الذي يناضل كل ما لا يليق بالله وعلاقته بعبده » .

(٢) قام المعتزلة بمجادلة الزنادقة والثنوية وغيرهم ، وكل مجادلة نزع من النزال والمخاربة . والمحارب مأخوذ بطرق محاربه في القتال ، مقيد بأسلحته ، متعرف لخطئه ، دارس لاراميه ، متقص لغاياته ؛ وكل ذلك من شأنه أن يجعل الخصم متأثراً بخصمه ، آخذاً عنه بعض مناهجه فالمعتزلة قد تأثروا إلى حد ما بآراء مخالفهم وأفكارهم ، وما أحسن قول نيجرج في ذلك « من نازل عدواً عظيماً في معركة فهو مربوط به ، مقيد بشرط القتال ، وتقلب أحواله ، ويلزمه أن يلاحق عدوه في حركاته ، وسكناته ، وقيامه ، وقعوده ، وربما تؤثر فيه روح العدو وحيله كذلك في معركة الأفكار ، وفي الجملة فللعدو تأثير في تكوين الأفكار ليس بأقل من تأثير الخليف فيه ، حتى إن بعض الحنابلة قد شكوا أن أصحابه انقطعوا إلى الرد على الملحدين انقطاعاً أدامهم إلى الحاد ، فلا غرو بعد ذلك إذا رأيت شذوذاً في آراء بعض المعتزلة لتأثرهم بهذه المجادلة ^(١) .

(٣) كانت طريقة المعتزلة في معرفة العقائد عقلية خالصة ، لا يعتمدون على نص ، اللهم إلا إذا كان موضوع الكلام حكماً شرعياً ، أو له صلة بحكم

شرعى ، فجعل اعتمادهم على العقل كما أسلفنا ، وللعقل نزوات ، لذلك وقع بعضهم فى بعض من الهنات ، دفعتهم إليها ، نزعتهم العقلية الخاصة . كقول أبى الهذيل من أئمتهم : إن أهل الجنة غير مختارين ، لأنهم لو كانوا مختارين لكانوا مكلفين ، والآخرة دار جزاء لادار تكليف ، وفى ذلك شطط عقلى ، لأن الاختيار لا يستلزم التكليف ، وذكر الحياط أنه رجع عن هذا القول (١) .

مثل هذا النوع من الشذوذ الفكرى كان يقع من بعضهم ، فيسير بين الناس عنهم ، ومعه قالة السوء عامة ، من غير أن تخص المسمى « واثقوا فتنه لاتصين الذين ظلموا منكم خاصة » .

(٤) خاصم المعتزلة كثير من رجال كانت لهم منزلة كبيرة فى الأمة ، ولم ينزهوا كلامهم فى خصوصتهم ، وانظر إلى قول الجاحظ عن رجال الحديث والفقه : « وأصحاب الحديث والعوام هم الذين يقلدون ولا يحصلون ، ولا يتخيرون ، والتقليد مرغوب عنه فى حجة العقل ، منتهى عنه فى القرآن ، إلى أن قال : « وأما قولهم النساك والعباد منا ، فعباد الخوارج وحدهم أكثر عدداً من عبادهم ، على قلة عدد الخوارج فى جنب عددهم ، على أنهم أصحاب نية ، وأطيب طعمة ، وأبعد من التكبسب ، وأصدق ورعاً ، وأقل زياً وأدوم طريقة ، وأبذل للمهجة ، وأقل جمعاً ومنعاً ، وأظهر زهداً وجهداً » (٢) فكان الطعن فى مذاهب هؤلاء بمثل هذا القول سبباً فى نفور الأمة من المعتزلة .

(٥) كان من خلفاء بنى العباس من شايع المعتزلة ، وناصرهم ، واعتنق مذاهبهم ، وتعصب لها ، فأراد أن يحمل الناس على اعتناقها ، فأذى الفقهاء والمحدثين وابتلاهم ، وأنزل بهم المحنة فصبروا وصابروا ، واستدرت محنتهم عطف الناس عليهم ، وسخطهم على من كان سبب البلية ، ومن استحل هذه القضية ، فرجعت تلك الآلام وبالا على المعتزلة فى سمعتهم لأنهم أصل البلاء ، وخطاه

(١) الانتصار فى الرد على ابن الراوندى .

(٢) الفصول المختارة من كتب الجاحظ للإمام عبيد الله بن حسان .

الخلفاء والأمراء ، صدروا عن رأيهم ونفذوا بتدبيرهم . وكان منهم من دافع عن هذا الإرهاق ، وذلك الاضطهاد ، انظر إلى قول الجاحظ في تبرير عمل الخلفاء في امتحانهم الفقهاء والمحدثين : « وبعد فنحن لم نكفر إلا من أوسعناه حجة ، ولم نمتحن إلا أهل التهمة ، وليس كشف المتهم من التحسس ، ولا امتحان الظنين من هتك الأستار ، ولو كان كل كشف هتكا ، وكل امتحان تجسسا لكان القاضي أهتك الناس لستر ، وأشد الناس تتبعاً لعورة » (١) .

إن انهزام الآراء التي تناصرها القوة المادية أمر محتوم؛ لأن القوة المادية رعناء هوجاء من شأنها الشطط والخروج على الجادة ، وكل رأى يعتمد على هذه القوة في تأييده تنعكس عليه الأمور، لأن الناس يتظنون في قوة دلائله، إذ لو كان قوياً بالبرهان ، ما احتاج في النصرة إلى السلطان .

(٦) كان كثيرون من ذوى الإلحاد يحدون في المعتزلة عساً يفرخون فيه بمفاسدهم وآرائهم ، ويلقون فيه دسهم على الإسلام والمسلمين ، حتى إذا تبدت أغراضهم أقصاهم المعتزلة عنهم . فابن الراوندى كان يعد منهم ، وأبو عيسى الوراق وأحمد بن حائط وفضل الحذفى ، كانوا ينتمون إليهم . وكل هؤلاء اتهموا بأنهم أحدثوا الأحداث في الإسلام ، وأتوا بالمنكرات ، وكان منهم من استأجره اليهود لإفساد عقيدة المسلمين ، وابتماؤهم للمعتزلة أول أمرهم ، وإن فصلوا عنهم عند ظهور شنائعهم يجعل رشاشاً مما لطخوا به ينال سمعة المعتزلة ، وإن أقسموا جهد أيمانهم أنهم منهم براء ، فإن الاتهام أسبق إلى الأذهان من البراءة .

١٣٧ — اتهام الفقهاء والمحدثين لهم : إشتدت حملة أولئك على المعتزلة ،

فاتهموهم في كل شيء ، حتى أن الإمام محمد بن الحسن الشيباني أفتى أن من صلى خلف المعتزلي يعيد صلاته ، والإمام أبا يوسف عدهم من الزنادقة ، والإمام مالك لم يقبل الشهادة من أحد منهم ، وسرت مقالة السوء إلى من ينتمى إليهم ، حتى اتهموهم بالفسق وانتهاك المحرمات ، وفي الحق إن كل خصومة تؤدي إلى الملاحاة لا بد أن تؤدي إلى المهاترة ، ورمى الخصم خصمه بالحق وبالباطل ، فكثير من التهم التي وجهت إلى المعتزلة لم تصدر عن إنصاف ، بل كان التحيز رائد المتهمين ، والتعصب باعثهم ، وكل تعصب يسد مسامع الإدراك في ناحية من النواحي . فالمعتزلة فيهم خير كثير ، ولو انتفى إليهم بعض المتهمين في دينهم المأخوذين بإثمهم ، إذ أن لهم سابقة الفضل بالدفاع عن الإسلام ، فقد تفرق أتباع واصل في الأقطار الإسلامية رادين على أهل الأهواء . وكان عمرو بن عبيد حرباً على الزنادقة مشبوبة ، لا يحمد أوارها ، وكان صديقاً لبشار بن برد . فلما علم منه الزندقة سعى في تقيمه من بغداد فنفي منها ، ولم يعد إلا بعد موت عمرو .

وكان منهم العباد الزهاد فهذا عمرو بن عبيد (١) . يقول فيه الجاحظ (متعصباً) « إن عبادته تنى بعبادة عامة الفقهاء والمحدثين » .

وقال الواثق لأحمد بن أبي دؤاد وزيره لم لم تول أصحابي (المعتزلة) القضاء كما تولى غيرهم ، فقال يا أمير المؤمنين إن أصحابك يمتنعون عن ذلك وهذا جعفر بن مبشر وجهت إليه بعشرة آلاف درهم ، فأبى أن يقبلها ، فذهبت إليه بنفسه ، واستأذنت ، فأبى أن يأذن لي ، فدخلت من غير إذن ؛

(١) كان المنصور يبالغ في تعظيم عمرو بن عبيد ورثاه بقوله :

صلى الإله عليك من متوسد	قبراً مررت به على مران
قبراً تضمن مؤمناً متخشعاً	عبد الإله ودان بالقرآن
وإذا الرجال تنازعوا في شبهة	فصل الحديث بحجة وبيان
ولو أن هذا الدهر أبى صالحاً	أبى لنا عمرأ أبا عثمان

فسل سيفه في وجهي ، وقال الآن حل لي قتاك ، فانصرفت عنه ، فكيف أولى القضاء مثله .

ومن الغريب أن جعفرأ هذا حمل إليه بعض أصحابه درهمين فقبلهما ، فقيل له كيف ترد عشرة آلاف درهم وتقبل درهمين ؟ فقال أرباب العشرة أحق بها مني ، وأنا أحق بهذين الدرهمين ، لحاجتي إليهما ، وقد ساقهما الله إلى من غير مسألة ، وأغناني بهما عن الشبهة والحرام .

فهذه نفس قوية تسد كل باب للشبهات ، اشتبه في مال السلطان لظنه أنه جمع من غير الطرق المحالة ، فرفض العطاء ، وقبل الدرهمين حلالاً طيباً .

ومن هذا السياق ترى المعتزلة كان منهم الزهاد ومنهم المقتصدون ، وقليل منهم ساء ما يفعلون !

مناظرات المعتزلة وعلم الكلام

١٣٨ — تكون علم الكلام من مجموع مناظرات المعتزلة مع خصومهم ، سواء أكانوا من الرافضة والمجوس والثنوية ، وسائر أهل الأهواء ، أم من رجال الفقه والحديث وغيرهم ، فهم مركز الدائرة ، وقطب الرمح ، شغلوا الأمة الإسلامية بمجادلاتهم ومناظراتهم نحو ثلاثة قرون ازدحمت فيها بهم مجالس الأمراء ، وأوزراء والعلماء ، وتضاربت فيها الآراء ، وتناحرت المذاهب ، وتجاوبت فيها أصداء الفسك الإسلامي ، وقد زين بزينة فارسية أو يونانية أو هندية ، وقد امتازوا في جدلهم بميزات ، واختصوا بمخصائص جعلت لهم لوناً خاصاً ونحلة خاصة ، لا تختلف في جملتها عما دعا إليه الدين وإن تباينت طرق استنباطها ، وتحالفت مقدماتهم الاستنباطية عن مقدمات غيرهم من جماهير الأمة الإسلامية ، وأوضح ميزاتهم في الجدل ما يأتي :

(١) بجانبهم التقليد . ومجافاتهم الاتباع لغيرهم ، من غير بحث وتنقيب ووزن للأدلة ، ومقايضة للأمور ، الاحترام عندهم للآراء لا للأسماء وللحقيقة لا للقال ، لذلك لم يكن يقلد بعضهم بعضاً وقاعدتهم التي يسرون عليها هي ، كل مكلف مطالب بما يؤديه إليه اجتهاده في أصول الدين ولعل ذلك هو السبب في افتراقهم إلى فرق كثيرة .

منهم الواصلية^(١) والهديلية^(٢) والنظامية^(٣) والخاصية^(٤) والبشرية^(٥) والمعمرية^(٦) والمزدارية^(٧) والشمالية^(٨) والشمالية^(٩) والخاصية^(١٠) والخاصية^(١١) والجبائية^(١٢) .

(٢) اعتمادهم على العقل في إثبات العقائد ، وقد اتخذوا من القرآن مدداً حتى لا يذهب بهم الشطط إلى الخروج عن جادته ، ولم تكن معرفتهم بالحديث كثيرة لأنهم ما كانوا يأخذون به في العقائد ، ولا يحتاجون به .

(٣) أخذهم من مناهل العلوم التي ترجمت في عصرهم ، فقد ضربوا بسهم في تلك العلوم ، ونالوا منها ما يساعدهم في اللحن بالحجة ومقارعة الخصوم ، ومصارعة الأقوام في ميدان الكلام ، وقد انضم إليهم كل مسلم مثقف بالثقافة الأجنبية التي غدت العقل العربي في ذلك العصر ، فقد رأى ما يلائمه في آراء المعتزلة التي كانت جامعة بين الروح الدينية التي تظلمها ، وفكرة التنزيه التي تسيطر عليها ، والأفكار الفلسفية التي ترضي الهمة العقلية . لذلك

-
- | | |
|--|---------------------------------|
| (١) أصحاب واصل بن عطاء . | (٢) أصحاب أبي الهذيل العلاف . |
| (٣) أصحاب النظام | (٤) أصحاب أحمد بن حنبل . |
| (٥) أصحاب بشر بن المعتمر . | (٦) أصحاب معمر بن عبيد السلمي . |
| (٧) أصحاب هشام المسكني بأبي موسى الملقب بالمرزار . | |
| (٨) أصحاب ثمامة بن أشرس النخعي . | (٩) أصحاب هشام بن عمرو القوطي . |
| (١٠) أصحاب الجاحظ . | (١١) أصحاب أبي الحسين الجاحظ . |
| (١٢) أصحاب الجبائي | |

كان بين رجالها كثيرون من الكتاب الممتازين ، ومن العلماء المبرزين ،
والفلاسفة الفاهمين . — جمع عظيم .

(٤) اللسان والفصاحة والبيان ، فقد كان بين رجالها خطباء مصاقع ،
ومجادلون قد مرسوا بالجدل ، فمرفوا أفانيدته ، وخبروا طرقه وعرفوا كيف
يصرعون الخصوم ويلوون عليهم المقاصد ، وهذا واصل بن عطاء كبيرهم
خطيب عليم بخواطر النفوس حاضر البديهة ، قوى الارتجال ، وهذا النظام
من شيوخهم كان ذكياً بليغاً فصيح اللسان أديباً شاعراً ، وهذا أبو عثمان
عمرو الجاحظ الذى يقول فيه أحد الصابئة ثابت بن قررة : أبو عثمان الجاحظ
خطيب المسلمين ، وشيخ المتكلمين ، ومدره المتقدمين والمتأخرين . إن تكلم
حكى سبحانه فى البلاغة . وإن ناظر ضارع النظام فى الجدل ، شيخ الأدب
واسان العرب ، كتبه رياض زاهرة ، ورسائله أفنان مثمرة ، مانازعه منازع
إلا رشاه آتقاً ، ولا تعرض له متعرض ، إلا قدم له التواضع استبقاء .

١٣٩ — خصوم المعتزلة : جادل المعتزلة :

(١) الروافض والثنوية والجهمية وسائر أهل البدع .

(٢) والفقهاء والمحدثين ، وسنتكلم الآن عن جدلهم مع الكفار
والزنادقة . والجهمية ومن إلههم ، ثم الفقهاء والمحدثين .

١٤٠ — مجادلتهم الكفار وأهل الأهواء : فى آخر العصر الأموى

وصدر الدولة العباسية كثر الزنادقة وغيرهم من أهل الأهواء ، وكانوا تارة
يكشفون اقناع وأحياناً ينفثون تعاليمهم مستترين بلباس الإسلام متسرلين
بسراله ، ليدسوا السم من غير أن يشعر بهم أحد ، فلا يحترس منهم المتدينون ،
فصكانوا أشد عداوة على الإسلام من غيرهم ، وأعظم نكايته له ، وأهدى
إلى مقائله لاغترار بعض الناس بهم فتصدى لهم المعتزلة ، وصارعوهم فى

كل ميدان ظنوا أنهم يحاربون الإسلام فيه ، فلقد فرق وأصل أصحابه في الأمصار لمحاربة الزنادقة فيها ، ودافع بنفسه ، ومن مؤلفاته كتاب (أنف مسألة) للرد على المانوية ، وكذلك فعل خلفاؤه من بعده ، وكان جدلهم بقوة ونهوض دليل ، وفصاحة ، وبيان . وقدرة على الإقناع اكتسبوها من علومهم وممارستهم الجدل ، حتى إن كثيرين من خصومهم ، كانوا يغمدون السلاح ، ويلقون إليهم السلم عند لقائهم ، وكثير منهم كان يسلم بعد نقاشهم ، وهذا أبو الهذيل العلاف أسلم على يديه أكثر من ثلاثة آلاف رجل من المجوس والثنوية ، لحذته وبراعته في المناظرة وقوة ما يدعو إليه ، وضعف ما يلبون ألسنتهم به .

والكي نعطيك صورة لما كان يحادل به المعتزلة ومقدار قوة استدلالهم ننقل لك بعضاً مما روى من هذه المناقشات .

جاء في الانتصار : « أن المانوية تزعم أن الصدق والكذب متضادان . وأن الصدق خير وهو النور ، والكذب شر ؛ وهو الظلمة قال لهم (إبراهيم النظام) حدثونا عن إنسان قال قولا كذب فيه . من الكاذب ؟ قالوا الظلمة . قال إن ندم بعد ذلك على ما فعل من الكذب . وقال قد كذبت وأسأت ، من القائل قد كذبت فاختلطوا عند ذلك ولم يدروا ما يقولون فقال (إبراهيم النظام) : إن زعمتم أن النور هو القائل قد كذبت وأسأت ؛ فقد كذب . لأنه لم يمكن الكذب منه . ولا قاله ، والكذب شر ، فقد كان من النور شر ، وهذا هدم قواكم . وإن قلتم إن الظلمة قالت : « قد كذبت وأسأت : فقد صدقت ، والصدق خير . فقد كان من الظلمة صدق وكذب ، وعمّا عندكم مختلفان خيراً وشرّاً على ختمكم ، .

انظر إلى ذلك التبع ، وأخذ الطارق على المناقش حتى يفحمه ، وكذلك كانت مناقشة المعتزلة للروافض وغيرهم من على مشاكلهم .

ومع هذا يجب أن نقرر أنه مع هذه المناقشة الحادة التي كانت تقوم بينهم وبين المعتزلة ، كان هؤلاء يحسنون في معاملتهم ، وتلك أخلاق العلماء تتسع صدورهم لمودة مخالفيهم في الدين حتى يهديهم الله سواء السبيل .

١٤١ - مجادلتهم مع الفقهاء والمحدثين : من المقرر في كتب علم النفس أن المختلفين إن تقاربوا في العقيدة كان الجدل أشد ، والملاحظة أحد ذلك ما كان فإن موضع الخلاف بين المعتزلة والفقهاء هين متدارك ، لا يكفر به مخالف ، ولا يخرج به عن نهج الدين مجادل ، ولكن الجدل بينهما كان عنيفاً ، والمهاترة قد راجت سوقها : ولعل السبب فوق ما سبق أن الاختلاف كان اختلاف عقلية ومنطق ، وطرائق تفكير في هذا الدين القويم ، فالفقهاء والمحدثون يتعرفون دينهم من القرآن والسنة . وعلمهم العقلي فهم نصوص الكتاب الكريم ، وتعرف الصحيح من المأثور عن الرسول الأمين ، ويعدون طلب الدين من غير هذا الطريق شططاً وتحيفاً وعوجاً ، والمعتزلة يرون أن إثبات العقائد بالأقيسة العقلية جائز إن لم يمكن واجباً ، ما دامت لم تخالف نصاً في الدين بل تؤيده وهم لذلك يستخدمون المنطق والبحوث الفلسفية في إثبات عقائد الإسلام بها ، وأوائلك الفقهاء يجافونها ويرون الرقوف عند النص . حتى لا تزل الأقدام في مزالق الضلال ، ومخاطر الأوهام ، والعقل يخدع ويغتر ؛ فيضل .

وليس معنى هذا الكلام أنه لم يكن هناك خلاف . بل كان بينهما خلاف في جزئيات كثيرة ، ولكنه لا يصيب لب العقيدة ، ولذلك هم لا يكفرون الفقهاء والمحدثين . وهؤلاء لا يكفرونهم ، بل يعدونهم مبتدعة .

(١) ذكر هذه القضية وأثبتها جوستاف لوبون . في كتابه (الآراء والمعتقدات) - (١٢ - أبو حنيفة)

وجداهم كان صورة لاختلاف هاتين العقليتين، وقرأ مجادلتهم في مسألة خلق القرآن . تجد المعتزلى منطقاً وراء الأقيسة العقلية من غير أى قيد يقيد به نفسه إلا التنزيه ، والفقيه أو المحدث متوقف متحفظ . غير متهم على ما لم ينس عليه في كتاب ولا سنة ، وقد علمت أن الجمهور كان وراء الفقهاء أو المحدثين على ما أسلفنا .

١٤٢ — المأثور من مجادلات المعتزلة : كان العصر العباسى عصر المناظرات حقاً وكانت هى ميدان البيان ومظهر الفصاحة واللسن . وقد كانت المعتزلة فرسان الحلبة فى المناظرات فى العقائد .

وقد كثرت مجالس مناظراتهم . فقد تناظروا بين أيدى الأمراء ، وفى المساجد وفى كل مكان يصلح للجدل والمناظرة ولكن المأثور من المناظرات قليل بالنسبة لما كان ، ولعل اضطهاد المعتزلة فى عصر المتوكل ، وما واه ، وكرهية الجماهير الإسلامية لهم ، كان سبباً فى ضياع كثير من آثارهم ، واندثار أكثر مناظراتهم ، ومابقى على قلته يعطينا صورة من قوة جدلهم ، ويبين لنا أنهم قوم خصمون .

القِسْمُ الثَّانِي

آراؤه وفقهه

آراء أبي حنيفة وفقهه

١ — نتكلم في هذا القسم من الكتاب على أمرين أحدهما : آراؤه في المسائل السياسية والاقتصادية التي كانت تشغل كثيرين من علماء عصره ، وثانيهما : فقهه .

والقسم الأول : يشمل رأيه في الخلافة ولما تكون ، وما شروط الخليفة ، وما أساس البيعة ، ويشمل رأيه في الإيمان ، ومرتكب الذنب ، وأفعال الإنسان وعلاقتها بالقدر ؛ وهكذا مما يشمله علم الكلام بالقدر الذي كان معروفاً في عصره ثم آراؤه في النواحي الاجتماعية والخلقية .

آراؤه في السياسة

٢ — لم نعرش فيما قرأنا من كتب المناقب والتاريخ على رأى أبي حنيفة في السياسة محرراً مجموعاً مضبوطاً ، ولذلك وجب علينا أن نبحث عنه في نثر الأخبار ، ومطوى الكتب ، فعسى أن نكون من ذلك وحدة متناسقة ، وصورة واضحة لتفكيره السياسي .

لقد استبان من الأخبار التي سقناها في بيان حياته أمران لامرية فيهما : (أحدهما) أنه كان له ميل مع ذرية علي من فاطمة ، وأنه أودى بسبب ذلك الميل وتلك المحبة ، وأنه يكاد أن يكون من المستشعدين في ذلك .

(وثانيهما) أنه لم يشترك في الخروج فعلا مع الذي خرجوا من أولاد علي ، سواء أخرجوا في العهد الأموي أم خرجوا في العهد العباسي ، بل كان يكتفي من المعاونة بالكلام في درسه ، والتحريض والتثييط إن استفتى في ذلك ، كما فعل مع الحسن بن قحطبة ، وهو في ذلك لا يعدو طور المفتي الذي يستفتى ، فيفتي بمقتضى ما يوحى به ضميره من غير أن يجعل لسلطان ذوى السلطان أثراً في فتياه ولا توجيهاً لها .

وعلى ذلك يصح أن نقول إن أبا حنيفة رضى الله عنه كانت فيه نزعة شيعية ، ولكن ما مداها ، وما حدها ، وإلى أى الفرق الشيعية يصح أن يكون أقرب ؟ ذلك ما نريد أن نتعرفه فى هذا المقام (١) .

٣ — لم يكن تشيع أبى حنيفة من التشيع الذى يعمى صاحبه عن إدراك فضائل الصحابة ، وترتيب درجاتهم ، فقد كان مع تشيعه لآل على يضع أبا بكر وعمر فى المكان قبل على رضى الله عنه ، وكان يذكر بالتقدير والإكبار تقوى أبى بكر وسجايه حتى كان يحاول أن يحاكيه فى سخائه وتجارته . فجعل لنفسه حانوت بـ فى الكوفة ، كما كان لأبى بكر حانوت بـ بمكة ، ويجعل عمر الفاروق بعد أبى بكر . ولكنه لا يقدم عثمان على على رضى الله عنهما ، ولذلك جاء فى الانتقاء لابن عبد البر : « كان أبو حنيفة يفضل أبا بكر وعمر ، ويتولى علياً وعثمان » وروى عنه ابنه حماد أنه قال : « على أحب إلينا من عثمان » (٢) ولكنه مع إثاره علياً بالمحبة لم يكن ممن يسب عثمان ، بل كان يدعو له بالرحمة إن ذكر ، حتى لقد قال بعض من حضر درسه ، إنه لم يسمع أبداً بالكوفة من يدعو بالرحمة لعثمان سواه .

وفى الجملة لم يستجز سب السلف قط ، بل لم يعرف أنه سب أحداً ، ولما التقى بعتاء بن أبى رباح فى مكة ، وقال له هذا : أنت من أهل القرية الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً ، ثم قال له من أى الأصناف أنت ؟ أجابه : « ممن لا يسب السلف ، ويؤمن بالقدر . ولا يكفر أحداً بذنب » (٣) .

ويظهر أنه كان يميل كل الميل لجعل شيعة آل البيت نزهة اللسان بالنسبة لأبى بكر وعمر ، فقد جاء فى المناقب للمكى أن أبا حنيفة قال : قدمت المدينة ، فأتيت أبا جعفر محمد بن على ، فقال يا أخا العراق . لا تجلس إلينا ، جلست ، فقلت أصلحك الله ، ما نقول فى أبى بكر وعمر . فقال رحم الله أبا بكر وعمر ،

(١) راجع المناقب للمكى جزء ١٠ ص ٩٢

(٢) المناقب للمكى جزء ٢ ص ٨٣

(٣) تاريخ بغداد جزء ١٣ ص ٣٣١

قلت إنهم يقولون بالعراق : إنك تبرأ منهما ، فقال معاذ الله كذبوا ، ورب الكعبة ، أو لست تعلم أن علياً زوج ابنته أم كلثوم بنت فاطمة من عمر بن الخطاب ، وهل تدري من هي لا أباك ، جدتها خديجة سيدة نساء أهل الجنة ، وجدها رسول الله صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين وسيد المرسلين ، ورسول رب العالمين ، وأما فاطمة سيدة نساء العالمين . وأخوها الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة ، وأبوها علي بن أبي طالب ، ذو الشرف والمنعة في الإسلام ، فلو لم يكن لها أهلاً لا أباك ، لم يزوجها إياه . قالت : فلو كتبت إليهم ، فكذبت عن نفسك ، قال لا يطيعون الكتب ، هذا أنت ، قد قلت لك عياناً : لا تجاس إلينا ، فعصيتني ، فكيف يطيعون الكتاب (١) ،

فمن هذا الحديث الذي جرى بين أبي حنيفة ومحمد الباقر ، وهو من أئمة الإمامية نعرف أن أبا حنيفة كان يريد أن ينقئ التشيع لآل البيت مما علق به من أدران مسخته وشوهته ، وكان من أعظمها سوءاً سب الإمامين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، وكان ذلك من أعظم ما يحز في نفس أبي حنيفة .

٤ — ولقد كان أبو حنيفة يعتقد أن علياً كان على الحق في كل قتال تولاه ، ولا يحاول أن يتأول المخالفية ، كما لا يسمح بسب أو طعن ، ولذلك يقول : « ما قاتل أحد علياً ، إلا وعلى أولى بالحق منه » (٢) . ويقول في الأمر الذي كان بين علي وبين طلحة والزبير : « لا شك أن أمير المؤمنين علياً ، إنما قاتل طلحة والزبير بعد أن بايعاه وخالفاه » .

ولقد سئل عن يوم الجمل ، فقال : « سار على فيه بالعدل ، وهو أعلم المسلمين بالسنة في قتال أهل البغي » (٣) وترى من هذا أنه كان صريحاً جريئاً في الحق ، ولكن من غير أن يذكر بالسوء المخالفين ، ولم يتمجّل لهم بباب من أبواب التأويل .

(١) المناقب للمكي جزء ٢ ص ١٦٥

(٢) المناقب للمكي جزء ٢ ص ٨٣

(٣) المناقب للمكي جزء ٢ ص ٨٤

وإذا كان ذلك هو رأيه فيمن خالف علياً من الصحابة ، فلا بد أن رأيته في الأمويين سابقهم ولاحقهم لم يكن الرأي الذي يؤيد حكمهم ، وثبت خلافتهم ، ولقد ثبت ذلك ثبوتاً لا يقبل الشك بالنسبة للخلفاء الذين عاصروهم ، وأما الذين سبقوه ، فالاستنباط المنطقي يجعلنا نصل إلى مثل ذلك الحكم .

ولنترك الاستنباط ، ولنتجه إلى القول والعمل الذين لا يقبلان امتراء ولا مرأ فقد رأيناها يناصر زيد بن علي رضي الله عنه لما خرج على هشام بن عبد الملك ، وقد سئل عن الجهاد معه فقال خروجه يضاهي خروج رسول الله ﷺ يوم بدر ، وأمد جنده بالمال ، ولكنه كان ضعيف الثقة في أنصاره . ولذا قال في الاعتذار عن حمل السيف معه : « لو علمت أن الناس لا يتخذونه ويقومون معه قيام صدق لكنت أتبعه ، وأجاده معه ، لأنه إمام حق » .

ه — ولم يكن موقفه من العباسيين بخير من موقفه من الأدويين بعد أن نشب الخلاف بينهم وبين آل علي رضي الله عنهم ، فلقد وجدناه يميل إلى إبراهيم عندما خرج على المنصور ، فيأبى بعض القواد عندما استفتاه في حربه ، ويحرض من يستفتيه في الخروج معه ، جاء في مناقب المسكي « عن إبراهيم ابن سويد : سألت أبا حنيفة ، وكان لي مكرماً ، أيام إبراهيم بن عبد الله بن حسن ، فقلت أيما أحب إليك بعد حجة الإسلام الخروج إلى هذا أم الحج ؟ فقال : « غزوة بعد حجة الإسلام أفضل من خمسين حجة » ، وجاءت امرأة إلى أبي حنيفة أيام إبراهيم ، فقالت إن ابني يريد هذا الرجل ، وأنا أمتعه ^(١) قال : لا تمنعه . وقال حماد بن أعين : كان أبو حنيفة يحض الناس على نصرته إبراهيم ، ويأمرهم باتباعه ، ولقد ذكر محمد بن عبد الله بن حسن عند أبي حنيفة فكان عيناه تدمعان ، ^(٢) .

(١) المناقب للمسكي ص ٨٤ جزء ٢

(٢) المناقب لابن البرازي جزء ٢ ص ٧٢

٦ — ولم يكن الميل السياسى وحده هو الظاهر فى صلة أبى حنيفة بآل البيت ، بل الاتصال العلمى كان واضحاً ، ولعله هو السبب فى هذا الميل السياسى ، فقد وجدناه متصلاً علمياً بالإمام زيد ، وعد من شيوخه ، وكان متصلاً بعبد الله ابن حسن والد الشهيدين محمد وإبراهيم . وعد من شيوخه ، ووجدناه يروى عن محمد الباقر وجعفر الصادق ، ومسنده شاهد بذلك .

فقد جاء فى كتاب الآثار لأبى يوسف : « روى أبى يوسف عن أبى حنيفة ، عن أبى جعفر محمد بن على ، عن النبى ﷺ أنه كان يصلى بعد العشاء الآخرة إلى الفجر ، فيما بين ذلك ثمانى ركعات ، ويوتر بثلاث ، ويصلى ركعتى الفجر » (١) ألا تراه فى هذا يروى عنه حديثاً منقطعاً عنده ، لا يعلو إلى أكثر من سنده ، ولا يقبل أبى حنيفة ذلك إلا ممن هو عنده فى المنزلة الأولى من الثقة والاطمئنان ، إذ هو تلقى علم ، لا تلقى رواية فقط .

ويجىء فى الآثار الرواية عن جعفر الصادق فى المناسك فيروى أبى يوسف عن أبى حنيفة عن جعفر بن محمد عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه قال : جاءه رجل ، فقال إني قضيت المناسك كلها غير الطواف ، ثم واقعت أهلى ، قال : فاقض ما بقى عليك ، وأهرق دماً ، وعليك الحج من قابل ، قال : فعاد . فقال : إني جئت من شقة بعيدة ، فقال مثل قوله (٢) .

٧ — هذه كلها مقدمات تنتهى بنا بلا ريب إلى أن أباحنيفة رضى الله عنه كان فيه تشيع ، وأنه فى رأيه السياسى ينحون نحو الشيعة ، ولكن يظهر من مجرى حياته ومن أخباره أمران بارزان .

(أحدهما) أنه لم يكن ممن يدفعه التعصب لآل البيت ، إلى هجر كل علم من غير طريقهم ، أو ظن السوء بغيرهم ، بل كان اتصاله قوياً بعلماء عصره من أهل

الجماعة وغيرهم ، وكان شيوخه في كثيرتهم ممن لم يشتهروا بأية نزعة سياسية ، وكان جل تأثره بهم .

(ثانيهما) أنه لم يعرف انتماءه لفرقة معينة من فرق الشيعة ، فهو قد اتصل بإمام الزيدية ، وأئمة الإمامية وبعض الكيسانية ولكن لم يعرف عنه انتماءه لإحدى هذه الفرق ، فهو قد كان من المذشيعين لآل البيت الذين أبقوا لأنفسهم حرية التقدير ، وحرية البحث . غير مأسورين بمذهب ، ولا منتحلين لنحلة .

ولكن مع أنه لم يعرف بانتمائه لفرقة معينة نجد آراءه في جملتها كانت تقارب آراء الزيدية ، فهو ممن يرى صحة إمامة أبي بكر وعمر ، ولا يرى الإمام قد نص عليه بوصاية ، كل هذه آراء الزيدية ، ولا غرابة في أن تتقارب آراء أبي حنيفة مع آراء الزيدية لأنهم أقرب الفرق الشيعية إلى جماعة المسلمين .

٨ — فنتهى من الكلام السابق إلى أن أبا حنيفة شيعي في ميوله وآرائه في حكام عصره ، أى أنه يرى الخلافة في أولاد علي من فاطمة ، وأن الخلفاء الذين عاصروه قد اغتصبوا الأمر منهم ، وكانوا لهم ظالمين .

ولكن ماهى الطريق لاختيار خليفة من بين من هم أهل الخلافة ؟ قد بحثنا عن عبارة لأبي حنيفة تجل رأيه في هذا المقام . فعثرنا على عبارة تفيد أنه يرى أن الاختيار العام للخليفة يجب أن يكون سابقاً على توليه سلطته ، فقد روى الربيع بن يونس حاجب المنصور أنه جمع مالكا وابن أبي ذؤيب ، وأبا حنيفة يسألهم عن خلافته ، فقال مالك قولاً لينا ، وقال ابن أبي ذؤيب قولاً عنيفاً ، وقال أبو حنيفة : « المسترشد لدينه يكون بعيد الغضب ، إن أنت نصحت لنفسك علمت أنك لم ترد الله باجتماعنا ، فإنما أردت أن تعلم العامة أنا نقول فيك ما تهواه مخافة منك ، ولقد وليت الخلافة وما اجتمع عليك اثنان من أهل الفتوى ، والخلافة تكون باجتماع المؤمنين ومشورتهم » (١) .

فهذه العبارة تفيد بلا ريب أنه يرى أن الخلافة لا تتم إلا بانتخاب سابق من المؤمنين ، وبيعة كاملة ، فالخلافة عنده ليست بوصاية ، ولا يكون خليفة من يفرض نفسه على المسلمين ، وإن خضعوا له بعد ذلك أو ارتضوه ، إنما الخلافة باختيار حر سابق على تولى الحكم .

٣ - آراؤه في مسائل علم الكلام

٩ - قلنا في سرد حياة أبي حنيفة إنه خاض في أقوال الفرق التي عاصرتة ، وجادلهم فيها ، وكان يرحل الرحلات المختلفة لهذه المجادلة ، وإنه ابتدأ حياته العلمية بدراسة ماتخوض فيه هذه الفرق ، ثم اتجه إلى الفقه من بعد ذلك ، حتى صار إمام أهل الرأي غير منازع ، ولكن لم ينقطع عن المجادلات مع بعض الفرق المختلفة ، عند ما يجد الواجب العلمي والحسبة الدينية يوجبان عليه ذلك .

ولذلك أثرت عنه آراء في المسائل التي كان يخوض فيها المتكلمون في عصره ، فأثرت عنه آراء في حقيقة الإيمان ، ورأى في مرتكب الذنب . وكلام في القدر ، وإرادة الإنسان بجوار إرادة الله أي حرية مختارة ، أم مجبرة مكرهة .

وقد وصلت إلينا هذه الآراء على طريقتين :

(أحدهما) عن طريق روايات متناثرة قوية وضعيفة ، ويمكن تمييز ضعيفها من قويها .

(ثانيهما) بعض كتب منسوبة إليه . وأولها كتاب الفقه الأكبر ، وقد جاء في الفهرس لابن النديم أن أبا حنيفة له أربعة كتب ، هي كتاب الفقه الأكبر ، والعالم والمتعلم ، ورسالة إلى عثمان بن مسلم البتي . وهي في الإيمان وارتباطة بالعمل ، وكتاب الرد على القدرية . وكلاهما في علم الكلام والعقائد .

وقد نال العناية من المتقدمين من بين هذه الكتب كتاب الفقه الأكبر . وهو رسالة صغيرة طبعت وحدها في بضع ورقات في حيدر أباد بالهند ، وله عدة روايات منها رواية حماد بن أبي حنيفة ، وقد شرحها علي القاري ، ورواية أبي مطيع البلخي ، وهي معروفة بالفقه الأبسط ، وشرحها أبو الليث السمرقندي ، وعطاء بن علي الجوزجاني وهناك روايات وشروح أخرى ، منها شرح منسوب للإمام أبي منصور الماتريدي ، ونسبة هذا الشرح إلى الماتريدي موضع نظر ، لأنه يحتاج على الأشعرية ويحتاج لهم ، وذلك يشير بلاريب إلى أنه متأخر عن أبي الحسن الأشعري ، مع أنهما في الحقيقة متعاصران ، إذ الماتريدي توفي سنة ٣٣٢ ، والأشعري توفي سنة ٣٣٣ أو سنة ٣٣٤

١٠ - هذا ويجب التنبيه إلى أن نسبة الفقه الأكبر إلى أبي حنيفة موضع نظر عند العلماء ، فلم يتفقوا على صحة نسبة هذا الكتاب إليه ، ولم يدع أحد الاتفاق على صحة هذه النسبة ، حتى أشد الناس تعصباً له ، ورغبة في زيادة آثاره وكتبه ، فنجد أن البزازی في المناقب عندما يتكلم عن الفقه الأكبر والعالم والمتعلم يقول : فإن قلت ليس لأبي حنيفة كتاب مصنف قلت هذا كلام المعتزلة ، ودعواهم أنه ليس له في علم الكلام تصنيف ، وغرضهم بذلك نفى أن يكون الفقه الأكبر ، وكتاب العالم والمتعلم له ؛ لأنه صرح فيه بأكثر قواعد أهل السنة والجماعة ، ودعواهم أنه كان من المعتزلة وذلك الكتاب لأبي حنيفة البخاري ، وهذا غلط صريح ؛ فإني رأيت بخط العلامة مولانا شيخ الملة والدين الكردی العمادی هذين الكتابين ، وكتب فيهما لإنهما لأبي حنيفة ، وقد تواطأ على ذلك جماعة كثيرة من المشايخ^(١) .

وترى من هذا أنه يصرح بأن نسبة هذا الكتاب إلى أبي حنيفة هو اتفاق

جماعة كبيرة من المشايخ ، وليس باتفاق جميع المشايخ ، فالنسبة إذن موضع شك أو إنكار عند بعض العلماء .

١١ - هذا هو كتاب الفقه الأكبر من ناحية صحة النسبة عند العلماء واختلافهم بشأنه ، واختلاف الروايات فيه ، ومقدار قوة هذه الروايات . والدقة توجب علينا أن نلتفت التفتاة سريعة إلى ما حواه متنه ، أتصح نسبته كله إلى أبي حنيفة أم أن في هذا المتن ما يشير إلى أن نسبته كله لأبي حنيفة موضع نظر أو شك .

لقد رجعنا إلى الفقه الأكبر المطبوع في الهند ، فوجدناه يرتب أفضل الناس بعد النبيين هكذا أبو بكر فعمر فعثمان ، فعلى ، والروايات المذكورة في كتب المناقب جميعها تتفق على أنه لا يقدم عثمان رضى الله عنه على ، وما ذكرته الروايات ذات السند المتصل أقوى من متن لا سند له في قوة إحداها .

ونرى في الفقه الأكبر تصدياً لمسائل لم يكن الخوض فيها معروفاً في عصره ولا العصر الذى سبقه ؛ فلم نجد فيمن قبله ولا من معاصريه من المصادر التى تحت أيدينا من تصدى للفرقة بين الآية والكرامة والاستدراج ، ففيه ما نصه : « والآيات الأنبياء ، والكرامات للأولياء حق ، وأما التى تكون لأعدائه مثل إبليس وفرعون والدجال فما روى فى الأخبار أنه كان ، ويكون لهم ، لانسميها آيات ، ولا كرامات . لكن نسميها قضاء حاجاتهم ؛ وذلك لأن الله تعالى يقضى حاجات أعدائه استدراجاً لهم ، وعقوبة لهم ، فيفترون بها ويزدادون طغياناً وكفراً ، وذلك كله جائز ممكن . »

فسألة كرامة الأولياء . والفرقة بينها وبين ما يجرى على أيدي الكفار من خوارق لم نعثر على مناقشة حولها فيما وقفنا عليه من مناقشات ومجادلات فى ذلك العصر ، ولكنها كانت موضع بحث بين علماء الكلام عندما وجد التصرف فى الإسلام ، نخاض العلماء فى أولياء الله الواصلين ، وما يكرههم

الله به وما يجرى على أيديهم من خوارق ، وهذا قد يدفعنا إلى ظن أن هذه المسألة زيدت في الرسالة في العصور التي خاض العلماء فيها في هذه المسائل أو أن الرسالة كلها كتبت في العصور ، متلاقية مع آراء الماتريدية والأشاعرة فيها .

١٢ - لهذا لا نريد أن نستقي آراء أبو حنيفة في العقائد من الفقه الأكبر أو العالم والمتعلم فقط ، بل نستقي ذلك من الروايات المختلفة في كتب التاريخ . وما يتفق معها بما جاء بهاتين الرسالتين ، وسنتكلم في أربع مسائل هي : معنى الإيمان ، ومرتكب الذنب ، والقدرة والإرادة ، وخلق القرآن .

الإيمان

١٣ - يتلاقى ما جاء في الفقه الأكبر عن حقيقة الإيمان عند أبي حنيفة بما جاء به الروايات المختلفة ، ولذا نعدّه صحيحاً في هذا الأمر فيه ، وقد جاء فيه مانصه : « الإيمان هو الإقرار والتصديق ^(١) » ويقول في الإسلام : وهو التسليم والانقياد لأوامر الله تعالى فمن طريق اللغة فرق بين الإيمان والإسلام ، ولكن لا يكون إيمان بلا إسلام ، ولا يوجد إسلام بلا إيمان ، وهما كالظهر مع البطن . والدين اسم واقع على الإيمان والإسلام والشرائع كلها ، (٢) .

١٤ - وترى من هذا أن أبا حنيفة لا يعتبر الإيمان هو التصديق بالقلب وحده بل حقيقته عنده أنه تصديق بالقلب وإقرار باللسان ، وإنه بذلك يتلاقى مع الإسلام تلاقى اللازم بالملزوم ، فلا يكون إيمان بلا إسلام ، ولا إسلام بلا إيمان ، وقد بين أبو حنيفة رأيه ذلك وعماده ودلائله في مناقشة جرت بينه وبين جهم بن صفوان ، ولننقل لك المناظرة ، لتسمع إلى أبي حنيفة يوضح فكرته ، ويدلي بحجته .

جاء في المناقب للمكي : « أن جهنم بن صفوان قصد أبا حنيفة للكلام ، فلما نقيه قال يا أبا حنيفة أتيتك لأكلبك في أشياء هيأتها لك ، فقال أبو حنيفة الكلام معك عار ، والخوض فيما أنت فيه نار تتلظى قال : فكيف حكمت على بما حكمت . ولم تسمع كلامي ، ولم تلقني ، قال بلغني عنك أقاويل لا يقولها أهل الصلاة ، قال أفتحكم على بالغيب . قال اشتهر ذلك عنك ، وظهر عند العامة والخاصة ، فجاز لي أن أحقق ذلك عليك ، فقال يا أبا حنيفة لا أسألك عن شيء إلا عن الإيمان ، قال له أو لم تعرف الإيمان إلى الساعة حتى تسألني عنه ؟ قال بلى ولكن شككت في نوع منه قال الشك في الإيمان كفر . فقال لا يحل لك إلا أن تبين لي من أي وجه يلحقني الكفر . قال سل . فقال أخبرني عن عرف الله بقلبه . وعرف أنه واحد لا شريك له ولا ند ، وعرف بصفاته ، وأنه ليس كمثل شيء ، ثم مات قبل أن يتكلم بلسانه أم مؤمناً مات أم كافراً ؟ قال كفر من أهل النار ، حتى يتكلم بلسانه مع ما عرفه بقلبه ، قال وكيف لا يكون مؤمناً ، وقد عرف الله بصفاته قال أبو حنيفة : إن كنت تؤمن بالقرآن وتجعله حجة كلمتك به ، وإن كنت تؤمن به ، ولا تجعله حجة كلمتك بما نكلم به من خائف ملة الإسلام ، قال أو من بالقرآن وأجعله حجة فقال أبو حنيفة قد جعل الله تبارك وتعالى الإيمان في كتابه بجارحتين بالقلب واللسان ، فقال تبارك وتعالى : « وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ، يقولون ربنا آمنا ، فاكتبنا مع الشاهدين ، وما لنا لا نؤمن بالله ، وما جاءنا من الحق ، ونظمت أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين ، فأثابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ، وذلك جزاء المحسنين » فأوصلهم إلى الجنة بالمعرفة والقول ، وجعلهم مؤمنين بالجارحتين بالقلب واللسان ، وقال تعالى : « قولوا آمنا بالله . وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط ، وما أوتي

موسى وعيسى ، وما أوتي النبيون من ربهم ، لانفراق بين أحد منهم ، ونحن له مسلمون ، فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا .

وقال تعالى : « أولزمهم كلمة التقوى » وقال تعالى : « وهدوا إلى الطيب من القول ، وقال تعالى : « إليه يصعد الكلم الطيب » وقال تعالى : « يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة » .

وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « قولوا لا إله إلا الله تفلحوا » فلم يجعل الفلاح بالمعرفة دون القول ، وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « يخرج من النار من قال : لا إله إلا الله ، وكان في قلبه كذا . ولم يقل يخرج من النار من عرف الله ، وكان في قلبه كذا » .

ولو كان القول لا يحتاج إليه ، ويكتفى بالمعرفة لكان من رد الله بلسانه وأنكره بلسانه إذا عرفه بقوله مؤمناً ، وكان إبليس مؤمناً لأنه عارف بربه ، يعرف أنه خالفه ، وبميته ، وباعثه ، ومغويه « قال رب بما أغويتني » وقال « أنظرني إلى يوم يبعثون » وقال « خلقتني من نار وخلقته من طين » ولكان الكفار مؤمنين بمعرفة ربهم ، إذا أنكروا بلسانهم ، قال الله تعالى : « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم » فلم يجعلهم مع استيقانهم بأن الله واحد مؤمنين مع جحدهم بلسانهم . وقال جل وعز : « يعرفون نعمته الله ، ثم ينكرونها وأكثرت الكافرون » وقال تعالى : « قل من يرزقكم من السماء والأرض ، أمن يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ، ويخرج الميت من الحي ، ومن يدبر الأمر ، فسيقولون الله . فقل أفلا تتقون ، فذاكم الله ربكم الحق » فلم تنفعهم معرفة ربهم مع إنكارهم ، وقال تعالى « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » فلم تنفعهم المعرفة مع كتمانهم أمره وجحودهم به ، فقال له قد أوقعت في خلدی شيئاً « فسأرجع إليك » (١) .

وقد علق المكي على قول أبي حنيفة السابق : إن مات معتقداً غير مقرر يموت كافراً بقوله : « تأويل قول أبي حنيفة إذا اتهم بعدم الإقرار ، ولم يقر فإنه يموت كافراً فأما إذا لم يكن هناك تهمة بأن كان في جزيرة من البحر ، أو في مغارة من الأرض فإنه لا يكون كافراً ، » .

ومعنى ذلك أن أبا حنيفة يعتبر الإيمان مركباً من جزئين . اعتقاد جازم ، وإذعان ظاهر لهذه المعرفة بالإقرار القولي ، فالإقرار اقولي ضروري ، لأنه مظهر الإذعان القلبي .

ولذلك ورد عن أبي حنيفة في تقسيمه للإيمان بأن المؤمن بقلبه المذعن في نفسه يكون مؤمناً عند الله ، وإن لم يكن مؤمناً عند الناس .

لقد جاء في الانتقاء في بيان الإيمان وأقسامه عند أبي حنيفة ، عن أبي مقاتل عن أبي حنيفة ، قال الإيمان هو المعرفة والتصديق والإقرار بالإسلام . والناس في التصديق على ثلاث منازل ، فمنهم من صدق بالله ، وما جاء منه بقلبه ، ولسانه ومنهم من صدقه بلسانه ، وهو يكذبه بقلبه ، ومنهم من يصدق بقلبه ويكذب بلسانه ، فأما من صدق الله عز وجل وما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم بقلبه ولسانه فهو عند الله وعند الناس مؤمن . ومن صدق بلسانه ، وكذب بقلبه كان عند الله كافراً ، وعند الناس مؤمناً ، لأن الناس لا يعلمون ما في فاه ، وعليهم أن يسموه مؤمناً بما أظهر لهم من الإقرار بهذه الشهادة ، وليس لهم أن يتكفوا علم القلوب . ومنهم من يكون عند الله مؤمناً ، وعند الناس كافراً ، وذلك أن يكون المؤمن يظهر الكفر بلسانه في حال التقية . فيسميه من لا يعرفه كافراً ، وهو عند الله مؤمن » (١) .

وترى من هذا أن العبرة عند أبي حنيفة ليست بمجرد الصديق القلبي ،

بل لابد من الإذعان والتسليم والرضا ، وأنه لابد من إعلان ذلك ما أم الإعلان ، فإن كان ثمة ما يوجب الإخفاء ، وهى حال الخوف ، والسكوت نقيمة ، فى هذه الحال يكتفى بالتصديق والإذعان القلبي .

وحال الإذعان هذه هى الفارق بين المناقق العارف الذى ينطق لسانه ولا يذعن قلبه ، وحال المؤمن ، فإن حال المؤمن حال رضا بالإسلام ، وإذعان ، وحال المناقق وجد فيها المعرفة ، ولم يوجد الإذعان والرضا ، وإن وجد النطق باللسان .

ومذهب أبى حنيفة كما ترى يتجه إلى أن العمل ليس جزءاً من الإيمان ، ولقد خالفه فى ذلك فريقان :

(أحدهما) المعتزلة والخوارج ، فإنهم يعدون العمل جزءاً من الإيمان ، فلا يعد مؤمناً من لم يكن كاملاً .

(ثانيهما) فريق من الفقهاء المحدثين يرون أن العمل يدخل فى تكوين الإيمان من حيث تأثيره فيه بالزيادة والنقصان ، لا من حيث الحكم بأصل وجوده ، ولذلك يعد مؤمناً من لم يعمل بالأحكام الشرعية إذا وجد أصل التصديق ، ولكن إيمانه لا يعد كاملاً ، ومن هذا تجيء قضيتهم ، إن الإيمان يزيد وينقص .

١٥ - الإيمان فى نظر أبى حنيفة لا يزيد ولا ينقص ، ولذا يعتبر إيمان أهل السماء وأهل الأرض واحداً ، فقد روى عنه أنه قال : « إيمان أهل الأرض ، وأهل السموات واحد ، وإيمان الأولين والآخرين والأنبياء واحد ، لأننا كلنا آمنّا بالله وحده ، وصدقناه ، والفرائض كثيرة مختلفة ، وكذا الكفر واحد ، وصفات الكفار كثيرة ، وكلنا آمنّا بما آمن به الرسل ، ولكن لهم علينا الفضل فى الثواب فى الإيمان وجميع الطاعات ، لأنهم كما فضلوا فى الطاعات كذلك فضلوا فى جميع الأمور فى الثواب وغيره ، ولم يظلمنا فى ذلك ، لأنه لم ينقص (١٣ - أبو حنيفة)

من حتمنا ، بل زادهم ذلك إعظاماً لهم ، لأنهم القادة للناس وأمناء الله تعالى ، ولا يساويهم في الرتبة أحد ، ولأن الناس أدركوا الفضل بهم ، وكل من يدخل الجنة يدخل بدعائهم ،^(١) .

خقيقة الإيمان وهي التصديق لا تزيد ، ولا تنقص عند أبي حنيفة ، ولكن قد تجيء الزيادة في الفصل من ناحية أخرى لزيادة المؤمن بها .

ولقد خالف أبا حنيفة في هذا النظر كثيرون ممن جاءوا بعده ، ولقد قال النووي : « نفس التصديق يقبل الزيادة ، لأنه يزيد بكثرة النظر ، وتظاهر الأدلة حتى كان إيمان التصديق أقوى ، بحيث لا يعتريهم الشبهة ، ولا يزلزل إيمانهم بعارض ، بل لا تزال قلوبهم منسرحة ، وإن اختلفت عليهم الأحوال . وأما غيرهم من المؤلفين ومن دانهم ، ونحوهم ، فليسوا كذلك . وهذا مما لا يمكن إنكاره . ولا يشك عاقل في أن نفس تصديق الصديق رضى الله عنه لا يساويه تصديق كل أحد ، ولذلك أورد البخاري : قال ابن مائكة أدركت ثلاثين من الصحابة ، كلهم يخاف النفاق على نفسه ، ما منهم أحد يقول إنه على إيمان جبريل وميكائيل عليهما السلام » .

ولقد رد ابن البرزقي هذا الكلام بقوله : إن النظر الواحد إذا أدى إلى جزم ، وصدق هو به ، فقد حصل له التصديق ، وإلا كان ظناً ، فالجزم الحاصل بالتصديق واحد وإن كرر ألف مرة مثل الأول بلا زيادة ، وكذا الجزم الحاصل من نظر واحد ، فلا زيادة تحصل من كثرة النظر ، .

هذان نظران ، وهاتان وجهتهما ، وإن كنا نميل إلى أن التصديق تتفاوت قوته ومظهر ذلك العمل ، فهناك تصديق تبلغ قوته درجة لا يستطيع الشخص أن يخالف حكمه ، وهناك تصديق يؤثر في ظاهر العقل ، ويخضع له منطق

الفكر ، ويدعن لحكمة القلب ، ولكن لا يستغرق التصديق المشاعر والأهواء ويسيرها ، بل يكون الشعور والإحساس والعمل في جانب ، والعقل والفكر والنطق في جانب آخر .

١٦ — وقد بنى أبو حنيفة على اعتبار أن الإيمان هو التصديق ، وأنه لا يزيد ولا ينقص ألا يكفر العصاة لعصيانهم لوجود أصل الإيمان عندهم ، إذ الإيمان الكامل قد توافر لهم ، ولأن لم يعملوا ، وبعد العصاة مؤمنين ، خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً عسى الله أن يتوب عليهم .

ولقد جاء في الانتقاء : « عن أبي مقاتل سمعت أبا حنيفة يقول : الناس عندنا على ثلاث منازل ، الأنبياء من أهل الجنة ، ومن قالت الأنبياء إنه من أهل الجنة ، فهو من أهل الجنة ، والمنزلة الأخرى المشركون نشهد عليهم أنهم من أهل النار ، والمنزلة الثالثة المؤمنون نقف عنهم ، ولا نشهد على واحد منهم أنه من أهل الجنة ، ولا من أهل النار ، ولكننا نرجو لهم ، ونخاف عليهم ، ونقول كما قال الله تعالى : « خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً ، عسى الله أن يتوب عليهم ، حتى يكون الله عز وجل يقضى بينهم ، وإنما نرجو لهم ، لأن الله عز وجل يقول « إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ، ونخاف عليهم بذنوبهم وخطاياهم ، وليس أحد من الناس أوجب له الجنة ، ولو كان صواماً قواماً غير الأنبياء ، ومن تالت فيه الأنبياء إنه من أهل الجنة » (١) .

واندوافق هذا ما جاء في الفقه الأكبر ، ففيه : « ولا تكفر مسلماً بذنب ، وإن كان كبيرة ، إذا لم يستحلها ، ولا نزيل عنه اسم الإيمان » .

١٧ — هذا كلام أبي حنيفة ، وهو كلام منطقي سليم ، موافق لما في

القرآن من وعد ووعد ، وقد ارتضاه العلماء وقبله كل الفقهاء . وكان مالك إمام دار الهجرة يوافق أبا حنيفة عليه ، يروى في ذلك أن عمر بن حماد ابن أبي حنيفة قال : « لقيت مالك بن أنس ، فأقمت عنده ، وسمعت عليه ، فلما قضيت حاجتي وأردت فراقه ، قلت له إني لا آمن أن يكون أهل العداوة والحسد ذكروا عندك أبا حنيفة بغير ما كان عليه ، وإني أريد أن أذكر لك ما كان هو عليه ، فإن رضيت عنه فذاك ، وإن كان عندك شيء أحسن منه علمته ، فقال لي هات ، فقلت إنه كان لا يكفر أحداً بذنب من المؤمنين : فقال لي أحسن أو قال أصاب . قلت إنه كان يقول أكبر من ذلك كان يقول : وإن أصاب الفواحش لم أكفره ، فقال أصاب أو أحسن . قلت إنه كان يقول أكبر من هذا ، قال وما هو ؟ قلت كان يقول وإن قتل رجلاً متعمداً لم أكفره . قال أصاب أو أحسن ، قلت فهذا قوله ، فمن أخبرك أن قوله غير هذا فلا تصدقه ، (١) .

١٨ — وهذا الرأي هو ماعليه جماهير المتأخرين من المسلمين ، وماخالف به جماعة المسلمين الخوارج والمعتزلة ، ومع ذلك نجد ذلك القول محل تشنيع طائفة من العلماء ، يناوئونه به ، وقالوا فيه طاعنين إنه من المرجئة ، وقد بينا لك كلام الشهرستاني في هذا الاتهام ، ولكن جاء في كتاب الفقه الأكبر أنه نفي عن نفسه هذه التهمة ، ووضع الفرق بين مذهبه وبين الإرجاء فقال : ولا نقول إن المؤمن لا تضرة الذنوب ، ولا نقول إنه لا يدخل النار ، ولا نقول إنه يخاد فيها ، وإن كان فاسقاً بعد أن يخرج من الدنيا مؤمناً ، ولا نقول إن حسناتنا مقبولة ، وسيئاتنا مغفورة ، كقول المرجئة ، واسكن نقول من عمل حسنة بجميع شرائطها خالية عن العيوب المفسدة ولم يبطأها الكفر والردة والأخلاق السيئة حتى خرج من الدنيا مؤمناً . فإن الله تعالى لا يضيعها ، بل يقبلها منه ،

ويثيبه عليها ، وما كان من السيئات دون الشرك والكفر ، ولم يتب عنها صاحبها ، حتى مات مؤمناً ، فإنه في مشيئة الله تعالى إن شاء عذبه بالنار . وإن شاء عفا عنه ولم يعذبه بالنار أصلاً^(١) .

وهذا النص يتفق تمام الاتفاق مع ما نقلناه عن الانتقام ، والمناقب ، وإن كان قد زاد ، فبين التفرقة بين رأى أبى حنيفة في الإرجاء .

والحق أن الإرجاء في آخر أدواره قد صار إلى الإباحية أقرب ، ووجد فيه الفساق الباب مفتوحاً ، حتى لقد قال فيه زيد بن علي رضى الله عنه : «أبرأ من المرجئة الذين أطمعوا الفساق في عفو الله تعالى» .

وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن الفرق كانت بالنسبة لمرتكب الكبائر على ثلاث شعب إحداها الطوائف التي لاتعده من المؤمنين ، وهؤلاء هم الخوارج والمعتزلة ، وثانيها الذين قالوا إنه لا يضر مع الإيمان معصية وإن الله يغفر الذنوب جميعاً وهؤلاء هم المرجئة المذمومون ، والثالثة جمهرة العلماء الذين يرون أنه لا يكفر عاص والحسنة بعشرة أمثالها ، والسيئة بمثلها ، وعفو الله لا قيد يقيده ، ولا حد يحده وأبو حنيفة من هؤلاء . وهو فيما أحسب رأى جمهور المسلمين ، فإن كان من يرى هذا الرأى من المرجئة فجمهور المسلمين مرجئون^(٢) .

ولكن المحققين من العلماء قسروا الإرجاء على الطائفة الإباحية فقط ، ولذلك نقوا عن أبى حنيفة وصف الإرجاء ، إذ أساس الإرجاء على هذا النحو إهمال ناحية العمل بالطاعات وعدم ادخالها في الحساب ، وأبو حنيفة الورع ليس كذلك .

(١) الفقه الأكبر طبعة حيدر أباد الدكن ص ٩

(٢) قد علمت أن صاحب الملل والنحل يسمى هؤلاء مرجئة السنة

ولقد جاء في الخيرات الحسان مانصه : « قد عد جماعة الإمام أباً حنيفة رحمه الله من المرجئة ، وليس هذا الكلام على حقيقة . أما أولاً فقد قال شارح المواقف كان عثمان المرجى . يحكى ماذهب إليه من الإرجاء عن أبى حنيفة ويعدّه من المرجئة ، وهو افتراء عليه قصد به عسان ترويج مذهبه ، بنسبته إلى هذا الإمام الجليل الشهير ، وأما ثانياً فقد قال الآمدى لعل عذر من عدّه من مرجئة أهل السنة أن المعتزلة كانوا في الصدر الأول يلقبون من خالفهم في القدر مرجئاً ، أو لأنه لما قال الإيمان لايزيد ولا ينقص ظن به الإرجاء بتأخير العمل عن الإيمان ، وليس كذلك ، إذ عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه ، وأما ثالثاً فقد قال ابن عبد البر كان أبوحنيفة يحسد وينسب إليه ما ليس فيه ويختلق عليه ما لا يليق به .

هذا كلام العلماء في وصف أبى حنيفة بالإرجاء ، وعندى أنه لا يمكن أن يعد أبوحنيفة مرجئاً إلا إذا عد مرجئاً كل من يرى أن الفاسق من المؤمنين - وأن الله تعالى قد يعفو عن بعض العصاة ، وأنه لا قيد يقيد العفو كما بينا ، وفي هذه الحال لا يدخل أبوحنيفة في الإرجاء وحده ، بل يدخل كل الفقهاء والمحدثين ، إلا من كان من المعتزلة .

القدر وأعمال الإنسان

١٩ - كان أبو-حنيفة ثاقب النظر ، ولذا كان يمتنع عن الخوض في القدر وكان بحث صحابته على ذلك . ويدعواهم إليه ، وقد رأيت مقاله ليوسف ابن خاله السمطي عندما أقبل عليه من البصرة ، فقد قال له في مسألة القدر « هذه مسألة قد استصعبت على الناس ، فأنى يطيقونها ، هذه مسألة مقفلة قد ضل مفتاحها فإن وجد مفتاحها علم دافيا ، ولم يفتح إلا بمخير من الله يأتي بما عنده ويأتي بينة وبرهان . »

ولقد قال نقوم من القدرية جاءوا إليه يناقشونه في القدر : « أما علمتم أن الناظر في القدر كالناظر في شعاع الشمس كلما ازداد نظراً ازداد حيرة ، ولكنهم لا يتفقهون معه عند هذا الحد ، بل يحملونه على أن يتكلم في التوفيق بين القضاء ، والعدل ، كيف يقضى الله الأمور كلها ، وتجرى على مقتضى قضائه وقدره ، ويحاسب الناس على ما يجرى على أيديهم من عمل ، فيقولون له « هل يسع أحداً من المخلوقين أن يجرى في ذلك الله ما لم يقض قال لا ، إلا أن القضاء على وجهين منه أمر ، والآخر قدرة فأما القدرة فإنه لا يقضى عليهم ، ويقدر لهم الكفر ولم يأمر به . بل نهى عنه . والأمر أمران ، أمر الكينونة ، إذا أمر شيئاً كان ، وهو على غير أمر الوحي . »

وهذا تقسيم حسن محكم من أبي حنيفة ، فهو يفصل القضاء عن القدر ، فيجعل القضاء ما حكم الله به بما جاء به الوحي الإلهي ، والقدر ما تجرى به قدرته ، وقدر على الخلق من أمور في الأزل ، وتكليفهم بمقتضى الوحي ، والأعمال تجرى على مقتضى القدر في الأزل ، ويقسم الأمر إلى قسمين أمر تكوين وإيجاد ، وأمر تكليف وإيجاب ، والأول تسيير الأعمال في السكون على مقتضاه ، والثاني يسيير الجزاء في الآخرة على أساسه .

ولكن هنا مسألة ، وهي : أتقع الطاعة والعصيان بمشيئة العبد أم بمشيئة الرب ، فإن كان العصيان بمشيئة العبد ، فهل أراد الله الرب ، وهل تتحالف الإرادة والأمر ؟ هذه هي المعضلة . يجيب أبو حنيفة عن هذه المسألة إجابة مشتقة من طاقة المعرفة الإنسانية المشاهدة ، ومن أوصاف الجلال والكمال التي تليق بذات الله وكمال قدرته وشمول علمه ، فيقول : « وإنى أقول قولاً متوسطاً ، لا جبر ولا تفويض ولا تسليط ، والله تعالى لا يكلّف العباد بما لا يطيقون ، ولا أراد منهم ما لا يعملون ولا عاقبهم بما لم يعملوا ، ولا سألهم عما لم يعملوا ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم ، والله يعلم بما نحن فيه (١) . »

(١) مأخوذ من كلام مع يوسف بن خالد المقي السابقي .

هذا كلام المتفكر الذى لا يريد أن يخرض خشية الغرق ، وغلبة الأمواج
المتلاطمة فهو يعطى الإرادة الإنسانية حريتها ، لأنه هو الأمر الخسوس ،
وغيره ليس بأموس ، وهو يعطى الله ما يليق به .

وإذا أراد أن يأخذه مناقش إلى الشبهة التى حرمها على نفسه ، وهى أن
يقفوا ما ليس فى طاقته العلم به — حد الحدود المانعة ، ولم يخض فيها وراءها ،
واقدر سأله وفد القدرية (١) : أخبرنا عن الله عز وجل إذا أراد من عبده
أن يكفر أحسن إليه أم أساء ؟ قال لا يقال : أساء . ولا ظلم إلا لمن خالف
ما أمر به ، والله جل عن ذلك .

ولقد جاء فى تاريخ بغداد عن أبى يوسف : « سمعت أبا حنيفة يقول :
وإذا كلمت القدرى ، فإعماها وحر فان ، إما أن يسكت ، وإما أن يكفر يقال له :
هل علم الله فى سابق عليه أن تكون هذه الأشياء ، كما هى ، فإن قال : لا
فقد كفر ، وإن قال نعم ، يقال : أفأراد أن تكون كما علم ، أو أراد أن
تكون بخلاف ما علم ؟ فإن قال أراد أن تكون كما علم ، فقد أقر أنه أراد
من المؤمن الإيمان ، ومن الكافر الكفر وإن قال : أراد أن تكون بخلاف
ما علم ، فقد جعل ربه متمنياً متحسراً ، لأن من أراد أن يكون ما علم أنه لا يكون ،
أو لا يكون ما علم أنه يكون فإنه متمن متحسر ، ومن جعل ربه متمنياً متحسراً
فهو كافر » .

والخلاصة أن أبا حنيفة كان يخوض فى هذه المسألة بقدر محدود ،
لا يتجاوزها ، وهو فى هذا يؤمن بالقدر خير وشره ، وشمول علم الله وإرادته
وقدرته إلا كوان وأنه لا شئ من أعمال الإنسان بغير إرادته ، وأن طاعات
الإنسان ومعاصيه منسوبة إليه ، وله فيها اختيار وإرادة ، وأنه بذلك يسأل

(١) القدرية هم الذين يقولون إن الإنسان يخلق أفعال نفسه . والمعاصى لا يريد ما الله .

ويحاسب ، ولا يظلم مثقال ذرة من خير أو شر ، وهي عقيدة قرآنية تستمد من محكم الكتاب ، وإن ناقش القدرين فاسكى يقطع عاينهم السبيل ، ويجعل كيدهم في تضليل .

٢. — لا يأخذ أبو حنيفة برأى الجهمية الذين يأخذون بنظرية الجبر ، وأن أفعال الإنسان لا إرادة له فيها ، وإن أحس وشعر بالإرادة ، ومع ذلك نجد الذين يحاولون النيل منه دائماً يرمونه بأنه جهمي ، بل يفترون الكذب ، فيزعمون أنه يقدس الجهم هذا ، ويأخذ بزمام بعير مولاه الجهم ، يفترون هذا الكذب وينقلونه ، مع أنه كان يناقش الجهم ، ويبطل حجته ، وسع أن أبا يوسف روى عنه أنه كان يقول : « صنفان من شر الناس بخراسان . الجهمية والمشبهة » .

وهكذا يكون الظلم للعلماء من لاخلق له من فضيلة علمية . إن لم يحكم بالقدر خيره وشره ، قالوا عنه معتزلي قدرى ، وإن حكم به خيره وشره قالوا عنه جهمي ، ولو كان يقول إنه منه براه ، ولو أثبتت الروايات الصادقة أنه كان يقطع على الجهم طريق دعوته .

خلق القرآن

٢١ — في عصر أبي حنيفة ابتدأ بعض الناس يشيع بين المسلمين القول في خلق القرآن ، ويقرر أنه مخلوق لله ، وإن كان معجزة النبي صلى الله عليه وسلم وأول من عرف أنه قال هذا القول الجعد بن درهم ، وقد قتله خالد بن عبد الله والى خراسان ، وكان يرى هذا الرأى الجهم بن صفوان .

وقد ادعى خصوم أبي حنيفة أنه قال هذا الرأى ، وأنه استتيب من ذلك مرتين ، استتابه يوسف بن عمر والى العراق من قبل الأمويين مرة ، واستتابه ابن أبي ليلى القاضي مرة .

وليس من دأبنا أن ندفع تهمة ثابتة ، أو رأياً له ثبت بدليل راجح ، ولكن الروايات التي رويت مسندة له ذلك الرأي تتردد في قبولها ، لأنها جاءت عن طريق خصوم قصدوا التشليع ، ولأن هناك روايات أخرى تعارضها ، وهي أقرب إلى القبول ، لأنها رواية ثقات غير متهمين ، ولأنها هي التي تتفق مع التحفظ في القول في العقائد الذي اشتهر به أبو حنيفة ؛ إذ كان لا يخوض إلا في أمر خاض فيه السلف . أو للدفاع عن آراء السلف وعن حقائق الدين .

فلنطرح جانباً الروايات التي تنسب إليه أنه قال إن القرآن مخلوق واستتيب . ولنتجه إلى تعرف موقفه في هذه المسألة من الروايات الأخرى ، وانذكر في هذا خبرين :

(أحدهما) أنه جاء في تاريخ بغداد : « وأما القول بخلق القرآن . فقد قيل إن أبا حنيفة لم يكن يذهب إليه ، وجاء فيه : « ما تكلم أبو حنيفة ، ولا أبو يوسف ولا زفر ، ولا محمد ، ولا أحد من أصحابهم في القرآن ، وإنما تكلم في القرآن بشر المريسي وابن أبي دؤاد ، فهؤلاء شأنوا أصحاب أبي حنيفة ، ^(١) »

(ثانيهما) أنه جاء في الانتقاء أن أبا يوسف قال : « جاء رجل إلى مسجد الكوفة يوم الجمعة يسألهم عن القرآن وأبو حنيفة غائب بمكة ، فاختلف الناس في ذلك ، والله ما أحسبه إلا شيطاناً تصور في صورة الإنس . حتى انتهى إلى حلقتنا فسألنا عنها وسأل بعضنا بعضاً ، وأمسكنا عن الجواب ، وقلنا ليس شيخنا حاضراً ونكره أن نتقدم بكلام ، حتى يكون هو المبتدئ فلما قدم أبو حنيفة . . قلنا له بعد أن تمسكنا منه رضى الله عنه : إنه وقعت مسألة ، فما قولك فيها ؟ فكأنه كان في قلوبنا ، وأنكرنا وجهه ، وظن أنه وقعت مسألة معينة ، وأنا قد تكلمنا فيها بشيء فقال ما هي ؟ قلنا كذا وكذا .

فأمسك ساكننا ساعة ، ثم قال : فما كان جوابكم فيها ؟ قلنا : لم نتكلم فيها بشيء ، وخشينا أن نتكلم بشيء فتكره ، فسرى عنه ، وقال جزاكم الله خيراً احفظوا عني وصيتي : لا تكلموا فيها ولا تسألوا عنها أبداً ، انتبهوا إلى أنه كلام الله عز وجل بلا زيادة حرف واحد ، ما أحسب هذه المسألة تنتهي ، حتى توقع أهل الإسلام في أمر لا يقومون ولا يقعدون معه ^(١) .

٢٢ — هذا الكلام بلا ريب يقيد أن أباحيفة كان يمتنع عن الخوض في هذا الأمر ، ولكن خصومه يكثر من القول فيه في ذلك . وقد علمونهم على ترويح كلامهم وقبوله ، واشتهاره . أن بعض الحنفية قد قالوا ذلك القول فحمل أبوحيفة مغبة قولهم ، أو حمله منتقصاً ، جريرة ذلك القول ، ولقد عاون على ذلك أيضاً أن إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة قد قال هذا القول ، ونسبه إلى آبائه في عبارة عامة ، فيروى أنه قال القرآن مخلوق ، وهو رأي ورأي آباء ولكن رده بشر بن الوليد وقال ، أما رأيك فنعم ، وأما رأي آبائك فلا ولقد كان المعتزلة الذين اعتنقوا من بعد مذهب خلق القرآن يروجون لذلك المذهب بأن ينحلوه رجلاً ذوى مكانة وعلم وفقه .

نحن إذ نرى أن أباحيفة لم يخض في مسألة خلق القرآن ، ولم يقل بالأولى إنه مخلوق ، وإن كنا لا نعتقد أن في الخوض والقول إثماً ميبهاً .

٣ - آراء لآبي حنيفة

في الفكر والأخلاق والاجتماع

٢٣ - امتاز أبو حنيفة في عقله بأنه بعيد الغور في تفكيره . عميق النظرة ، شديد الغوص في تعرف البواعث والأسباب والغايات لكل ما يقع تحت نظره من أعمال وأمر ، ولقد كان يغشى الأسواق ، ويتجرويعا مع الناس ، ويدرس الحياة كما يدرس الفقه والحديث ، ويجادل الرجال في شؤون العقيدة ومناهج السياسة ، لذلك أثرت عنه آراء محكمة في مناهج الفكر ، وأخلاق الناس ، ومعاملتهم ، وما ينبغي أن يتبعه الشخص معهم ، ولتنقل لك طائفة من مآثور قوله تبين منحنى فكره ، ونظراته إلى الحياة والاجتماع .

٢٤ - لقد كان أبو حنيفة يرى أن العمل القويم يجب أن يكون مبنياً على المعرفة الصحيحة ، فليس الخير عنده من يعمل الخير فقط بل الخير عنده من يعلم الخير والشر ، ويقصد إلى الخير عن معرفة لمزاياه ويحتنب الشر فاهماً أساساويه ، وليس العادل هو الذي يكون منه العدل من غير معرفة للظلم ، بل العادل هو الذي يعرف الظلم ومغبته ، والعدل وغايته ، ويقصد إلى العدل لما فيه من شرف الغاية وحسن المنفعة .

ولقد قال في هذا المقام في كتاب العالم والمتعلم : اعلم أن العمل تبع للعلم ، كما أن الأعضاء تبع للبصر ، والعلم مع العمل اليسير أنفع من الجهل مع العمل الكثير ، ومثل ذلك ، الزاد القليل الذي لا بد منه في المفازة مع الهداية بها أنفع من الجهل مع الزاد الكثير ، وكذلك قال الله تعالى : « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولو الألباب » قال المتعلم لآبي حنيفة رحمه الله : أرأيت إن كان رجل يصف عدلاً ، ولا يعرف جور من يخالفه . ولا يسعه ذلك ، أو يقال إنه عارف بالحق أو هو من أهله .

فأجابه : العالم إذا وصف عدلاً ، ولم يعرف جور ما يخالفه ، فإنه جاهل بالعدل والجور ، واعلم يا أخى أن أجهل الأصناف كلها وأردأهم منزله عندى هؤلاء ، لأن مثلهم كمثل نفر أربعة ، يؤتون ثوباً أبيض . فيسأون عن لون ذلك الثوب ، فيقول واحد من هؤلاء الأربعة : هذا ثوب أحمر ، ويقول الآخر : هذا ثوب أصفر ، ويقول الثالث : هذا ثوب أسود ، ويقول الرابع : هذا ثوب أبيض ، فيقال له : ماتقول فى هؤلاء الثلاثة أصابوا أم أخطأوا ، فيقول : أما أنا فأعلم أن الثوب أبيض ، وعسى أن يكون هؤلاء قد صدقوا ، كذلك أهل هذا الصنف من الناس ، يقولون إنا نعلم أن الزانى ليس بكافر ، وعسى أن يكون الذى يرى أن الزانى إذا زنى ينزع منه الإيمان كما ينزع السربال — صادقاً ، فإننا لانكذبه ويقولون من مات ، ولم يحج ، وقد أطاق الحج فنحن نسميه مؤمناً ، ونصل عليه ونستغفر له ، ونواريه ، ونقضى عنه حجه ، ولا نكذب من يقول مات يهودياً أو نصرانياً ، ينكرون قول الخوارج ، ويقولون قولهم ، وينكرون قول الشيعة ، ويقولون قولهم ، وينكرون قول المرجئة ويقولون قولهم .

وترى من هذا الكلام القيم الذى يسند لأبى حنيفة أنه يقرر أمرين :
(أحدهما) أن العمل المستقيم لا بد أن يبنى على فكر مستقيم ، وعلم مقرر ثابت .

(ثانيهما) أن العلم يجب أن يكون جزءاً قاطعاً لا تردد فيه فى مسائل الاعتقاد واليقين ، وهوية حقائق بإثبات ونفى ، لإثبات المعتقد ، ونفى لما عدها تصديق للحكم ، وإبطال ما يدره ، ولا شك أن ذلك هو الأمر المستقيم فيما يتعلق بالعقائد ، أما ما يتعلق بالعمل الذى يكتفى فى إثباته بالأدلة الظنية ، فإنه لا يكون ثمة علم يقينى ، بل يكون ثمة ترجيح ظنى ، وفى مثل هذه الحال لا يجوز للشخص بطلان قول مخالفه ، بل يرجح قول نفسه ، ويقول فيه : صواب لا يحتمل الخطأ ، ويقول فى قول مخالفه خطأ يحتمل الصواب ، وذلك الكلام يتفق ولا يتناقض

مع المأثور عنه رضى عنه ، فقد كان يقول عن آرائه في الفقه : إنها أحسن ما وصل إليه ومن رأى غيرها أحسن فليتبعه ، وليس هذا قول من يبطل من قول المخالف جازماً .

٢٥ — وآراء أبي حنيفة في الناس والاجتماع ، وعلاقة العالم بالمجتمع الذى يعيش فيه آراء عالم خبير بأحوال النفوس ، دارس لها ، متعمق فى دراستها ، فاحس لأحوالها ، قد ذاق حلوها ومرها ، وقد اشتملت وصيته التى ودع بها تلميذه يوسف بن خالد السمى على شيء كثير من محكم تفكيره ، وننقل لك زبداً منها فقد جاء فيها :

« اعلم أنك متى أسأت عشرة الناس صاروا لك أعداء ، وإن كانوا لك أمهات وآباء ، وإنك متى أحسنت عشرة قوم ليسوا لك بأقرباء صاروا لك أمهات وآباء كفى وقد دخلت البصرة ، وأقبلت على المخالفة بها ، ورفعت نفسك عليهم ، وتطاولت بعلمك لديهم ، وانقبضت عن معاشرتهم ومخالطتهم ، وهجرتهم وهجروك وشتمتهم وشتموك ، وضللتهم وضلوك وبدعوك . واتصل ذلك الشين بنا ، وبك ، واحتججت إلى الحرب والانتقال عنهم . وليس هذا برأى ، إنه ليس بعافل من لم يدار من ليس له من مداراته بد ، حتى يجعل الله مخرجاً . . . إذا دخلت البصرة استقبلك الناس وزاروك وعرفوا حقك : فأزل كل رجل منزلته ، وأكرم أهل الشرف . وعظم أهل العلم ووفر السيوخ ، ولاطف الأحداث ، وتقرب من العامة ودار الفجار . واحب الأخبار ، ولا تهاون بمسلطان ، ولا تحقرن أحداً ، ولا تقصرن في مروءتك ، ولا تخرجن سرى إلى أحد ، ولا تلق بصحبة أحد ، حتى تمتحنه ، ولا تخادن خديساً ، ولا وضيعاً ، ولا تألفن ما ينكر عليك فى ظاهره وإياك والانبساط إلى السفهاء . . . وعليك بالمداورة والصبر والاحتمال وحسن الخلق وسعة الصدر ، واستجد ثياب كسوتك ، واستغفر دابتك ،

وأكثر استعمال الطيب . . . وابدل طعامك . فإنه ماسد بخيل قط ، ولتكن لك بطاقة تصرفك أختيار الناس . فمتى عرفت بفساد بادرت إلى صلاح . ومتى عرفت بصلاح ازددت فيه رغبة وعناية ، واعمل في زيارة من يزورك . ومن لا يزورك ، والإحسان إلى من يحسن إليك أو يسيء ، وخذ العفو وأمر بالمعروف ، وتغافل عما لا يمينك ، واترك كل ما يؤذيك وبادر في إقامة الحقوق ، ومن مرض من إخوانك فعده بنفسك ، وتعاهده برسلك ومن غاب منهم افتقدت أحواله ، ومن قعد منهم عنك فلا تقعد أنت عنه . وأظهر تودداً للناس ما استطعت ، وأفسس السلام . ولو على قوم لئام . . . ومتى جمع بينك وبين غيرك مجلس أو ضحك وإياهم مسجد ، وجرت المسائل ، وخاضوا فيها بخلاف ما عندك ، لم تبد لهم خلافاً ، فإن سئلت عنها أخبرت بما يعرفه القوم ، ثم تقول : فيها قول آخر ، وهو كذا وكذا ، والحجة له كذا . فإن سمعوه منه عرفوا مقدار ذلك ومقدارك ، فإن قالوا هذا قول من ؟ قل بعض الفقهاء . إذا استمروا على ذلك وألقوه ، عرفوا مقدارك وعظموا محلك ، وأعط كل من يختلف إليك نوعاً من العلم ينظرون فيه ، وبأخذ كل واحد منهم بحفظ شيء منه ، وخذهم بجلى العلم دون دقيقه ، وأنسهم وما زحهم أحياناً ، وحادثهم ، فإن المودة تستديم مواظبة العلم وأعلمهم أحياناً : واقض حوائجهم ، واعرف مقدارهم ؛ وتغافل عن ذلاتهم ، وارفق بهم وسامحهم ، ولا تبد لأحد منهم ضيق صدر أو ضجر ؛ وكن كواحد منهم . واستعن على نفسك بالصيانة لها ، والمراقبة لأحوالها . . . ولا تكلف الناس ما لا يطيقونه ، وارض لهم ما رضوا لأنفسهم ، وقدم إليهم حسن النية ، واستعمل الصديق ، واطرح الكبير بجانباً ، وإياك والعدو ، وإن غدروا بك ؛ وأد الأمانة وإن خانوك ، وتمسك بالوفاء ، واعصم بالتقوى ، وعاشر أهل الأديان ، وأحسن معاشرتهم .

٣١ - هذه وصية أبي حنيفة لبعض تلاميذه وقد فارقه إلى البصرة ، يعلم أهلها فقه الكوفة ، وآراء شيوخها ، وهي تكشف عن ثلاث نواح في ذلك الإمام الجليل :

(أولاًها) أنها تكشف عن أخلاقه وقوة استمساكه بالفضيلة ، وقد صارت له ملكة كالطبع والجليلة ، وليس بغريب أن تكون أخلاق الإمام على ذلك النحو ، فقد راض نفسه على مكارم الأخلاق ، والبعد عن سفاسف الأمور ، حتى لقد كان يترك المعاصي لأنها تنافي المروءة ، لا لأنها تنافي الدين فقط ، فقد كان يقول : « رأيت المعاصي ندلة ، فتركتها مروءة ؛ فصارت ديانة » .

(الناحية الثانية) دراية أبي حنيفة بشؤون الاجتماع وأخلاق الناس ، وما يعالجون به ، وقد انتهى رحمه الله في علاجه إلى أن مصلح الجماعة يجب أن يكون ودوداً ، يألف ويؤلف لا يخالف ولا ينافر ، بل يحىء إلى الناس من ناحية أيا لفون ويطيّقون ، لا من ناحية ما ينكرون . فإذا كان له رأى يخالفهم فيه لا يفجؤهم بالخلافه ، حتى لا تجرح نفوسهم ، بل يقرر رأيهم ثم يقرر أن هناك ما يخالفه ؛ ويدلى برأيه من غير أن ينسبه إليه ، ويدعمه بالحجة ، ويقويه بالبرهان ، فإن سألوه عن صاحب هذا الرأى قال إنه رأى بعض الفقهاء . وبذلك يقبلون الرأى من غير اصطدام .

(الناحية الثالثة) التي تكشف عنها هذه اوصية ناحية الربى الذى يتعهد تلاميذه ، والذى يعرف كيف يثبت فيهم علمه وآراءه ، ويقرهم إليهم ، وهو فى ذلك يعطى نصائح الخبير المحرب ، فهو يدعو المذلم إلى أن يعطى تلاميذه من أنواع العلم وأبوابه ما يتفق مع مواهبهم ونزوعهم ومداركهم ، حتى يستأنسوا به ، ولا يقدم لهم من العلم أولاً ما يخالف منازلهم ، فينفروا . ثم يتتدىء من المسائل بالواضح الجلى ، ويتدرج بهم حتى يصير إليهم الخفى

واضحاً جلياً ، ويوصى المربي بأن يحدث تلاميذه في فنون الأحاديث ليجلب
مودتهم ، ويستديم مواظبتهم ، ثم يدعو إلى أن يمازحهم ويؤانسهم ،
ويتغافل عن زلاتهم ، ويرفق بهم ويسامحهم ، ولا يضيق صدره حرجاً بهم ،
وليكن كواحد منهم .

وإن من عاجل الدرس وخبر التعليم ليعرف قيمة تلك النصائح وجدواها
في النفوس ، وأثرها في تحبيب الطلبة للعلم ، وتسهيله عليهم ، وتشويقهم
إليه .

فقه أبي حنيفة

٢٧ - هذا هو المقصد الأكبر من بحثنا ، إذ فقه أبي حنيفة هو الميزة التي تميز بها واشتهر ، وعرف وذكر ، وهو مطلبنا وغايتنا من دراسته .

ولكننا وقد وجهنا إلى دراسة هذا الفقه نجد السبيل ليس معبداً ؛ فإن أبا حنيفة لم يؤلف في الفقه كتاباً ، وما ذكر من كتب منسوبة إليه هو في العتيدة وما حولها وهي الفقه الأكبر ، ورسالة العالم والمتعلم ، ورسالة إلى عثمان البتي ، وكتاب الرد على القدريّة ، و"علم شرقاً وغرباً" ، بعداً وقرباً ^(١) والذي عثر عليه العلماء منها رسائل صنيعة .

ولقد قيل إن كتاب الفقه الأكبر هو كتاب في الفقه لا في العقائد ، وأنه يحتوي على ستين ألف مسألة وقيل أكثر ، ولكن لم يوجد هذا ، ولا يمكن الكلام في شيء ليس تحت العيان ، حتى يتأتى لنا اختباره وفحصه ومقدار الصحة فيه ، وعلى أي حال فالمشهور أن كتاب "فقه الأكبر في العقائد" ، والمشهور بين الناس هو فيها ، فلا يفرض سواه ، حتى يكون الآخر في العيان ، وإن كان هذا المشاهد العاين ما زالت نسبته موضع خطر .

نقل الفقه الحنفي

٢٨ - لم يعرف لأبي حنيفة كتاب في الفقه ، رتب أبوابه وعقده نظامه ، كما علمت ، وإن ذلك هو الذي ينفق مع روح العصر ، وسير الزمان ؛ إذ أن تأليف الكتب لم يشع وينتشر إلا بعد وفاة أبي حنيفة ، أو في آخر حياته ، وقد أدركته شيخوخة ، وقد كان المجتهدون في عصر الصحابة يتمتعون هن أن يدونوا فتاويهم أو اجتهادهم ، بل امتنعوا عن تدوين السنة نفسها ،

لبقى المدون من أصول الدين الكتاب وحده ، وهو عمود هذه الشريعة ، ونورها المبين ، وحبل الله الممدود إلى يوم القيامة ، ثم اضطر العلماء إلى تدوين السنة ، وتدوين الفتاوى ، والفقه ، فكان فقهاء المدينة يجمعون فتاوى عبد الله بن عمر ، وعائشة ، وابن عباس ، ومن جاء بعدهم من التابعين في المدينة ، وينظرون فيها ، ويبينون عليها ، وكان العراقيون يجمعون فتاوى عبد الله ابن مسعود ، وقضايا علي وفتاواه وقضايا شريح وغيره من قضاة الكوفة ، وقد روي أن إبراهيم النخعي جمع الفتاوى والمبادئ في مجموعة ، وأن حماداً شيخ أبي حنيفة كانت له مجموعة .

ولكن يظهر أن هذه المجموعات لم تكن كثيراً مبنية منشورة ، بل كانت أشبه بالذكرات الخاصة ، يرجع إليها المجتهد ، ولا يعاينها كتاباً للناس ، وإنما يكتبها خشية السيان ، ولقد كان ذلك يحدث في أحوال نادرة من بعض الصحابة ، حتى إنه ليروي أن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه كان يحمل صحيفة فيها بعض أحكام فقهية ، ويظهر أن هذه الأحوال النادرة كثرت قليلاً في عهد التابعين ، ثم صارت نواة التأليف والتدوين بعد ذلك ، فألف مالك موطأه ، ودون أبو يوسف كتاب الخراج وغيره من كتب الفقه العراقي ، ثم جاء محمد فاو في على العاية ، ودون فقه العراقي كاملاً ، أو قريباً من الكمال .

٢٩ - وإذا كان أبو حنيفة لم يعرف عنه أنه كتب كتاباً مبوباً في الفقه ، فقد كان المعروف أن تلاميذه يدونون آراءه ، ويقيمونها وربما كان ذلك بإملائه أحياناً ، فكتب الإمام محمد الحاكمي لأرائه لا يمكن أن يكون قد سمعها كلها ، ولم يقيدها ، ثم قيدها من بعد وفاته ، بل لابد أن تكون مدونة في مذكرات خاصة أخذها عن شيخه أبي يوسف أو غيره ، وسمع بعضها انقليل من أبي حنيفة نفسه ، وذلك لأن صحبته بأبي حنيفة لم تكن بمقدار من الزمن يسمح بهذا الاستيعاب ، ولم تكن سنه وقت وفاة أبي حنيفة تسمح له بكل

هذه الإحاطة ، فإن أبا حنيفة قد توفي ، وهو في نحو الثامنة عشرة من عمره ، وما كانت هذه السن تسمح له بأن يتلقى عن أبي حنيفة كل مادونه في كتبه ، فلا بد أن يكون قد أخذه عن مجموعات مدونة معروفة عند أصحاب ذلك الإمام الجليل . ولا يفرض أنه تلقاها كلها سماعاً من أبي يوسف ثم دونه ، لأنه لو كان كذلك لذكر السند وعن بيان الرواية .

واقف وجدنا أخباراً تدل على أن تلاميذ أبي حنيفة كانوا يدونون فتاويه ، وكان هو يراجع مادون أحياناً ليقره أو ليعيره ، فقد جاء في المناقب لابن البرزقي ما نصه : « عن أبي عبد الله : كنت أقرأ عليه أقاويله ، وكان أبو يوسف أدخل فيه أيضاً أقاويله ، وكنت أجتهد ألا أذكر قول أبي يوسف بجنبه ، فزل لساني يوماً ، وقت بعد ذكر قوله ، وفيها قول آخر . فقال : ومن هذا الذي يقول هذا القول ؟ فكشفت أعلم بعده على قول أبي يوسف اثلاً أذكره عنده ،^(١) .

وإن هذا الخبر ليؤكد المعنى المعقول الذي استنبطناه ، ويظهر أن الذين نسبوا لأبي حنيفة كتباً ، أو قالوا إنه دون الفقه كان كلامهم على هذا الأساس ، وهو أن تلاميذه دونوا أقواله بإشراف منه ، ومراجعته أحياناً .

٣ - ومهما يكن مقدار نسبة هذه الأمالى إليه ، وعمله في تدوينها . فإننا لا نعرف كتاباً في الفقه يعد من تأليفه وينسب إليه ، ولكن قد جاء في المناقب للمكي ما نصه : « أبو حنيفة أول من دون علم هذه الشريعة . لم يسبقه أحد من قبله ، لأن الصحابة والتابعين رضوا الله عنهم لم يضعوا في علم الشريعة أبواباً مبوبة ، ولا كتباً مرتبة ، وإنما كانوا يعتمدون على قوة فهمهم ، وجعلوا قلوبهم صناديق علمهم ، ونشأ أبو حنيفة بعدهم ، فرأى العلم متشراً .

خفاف عليه الخفاف السوء أن يضيعوه ، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم : إن الله تعالى لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من قلوب الناس وإنما ينتزعه بموت العلماء ، فيبقى رؤساء جهال ، فيفتنون بغير علم فيضلون ويضلون ، فذلك دونه أبو حنيفة ، فجعله أبواباً مبوبة ، وكتباً مرتبة ، فبدأ بالطهارة ، ثم بالصلاة ، ثم بسائر العبادات على الولاة ، ثم بالمعاملات ثم ختم بكتب المواريث . وإنما ابتدأ بالطهارة ثم بالصلاة ، لأن المكلف بعد صحة الاعتقاد أول ما يخاطب بالصلاة ؛ لأنها أخص العبادات وأعمها وجوباً .. (١) .

والظاهر من هذا القول أنه يقصد بالتدوين ما كان يصنعه تلاميذه ، ولعل ذلك كان بإرشاد منه ، بل الراجح ذلك ؛ ولذلك جاء في هذا الكتاب في طريقة دراسة أبي حنيفة وأصحابه للسائل ما نصه : « وضع أبو حنيفة رحمه الله مذهبه شورى بينهم ، لم يستبد فيه بنفسه دونهم اجتهداً منه في الدين ، ومبالغة في النصيحة لله ورسوله والمؤمنين ، فكان يليق مسألة مسألة ، يقلبها ويسمع ما عندهم ويقول ما عنده ، وينظرهم ، حتى يستقر أحد الأقوال فيها ، ثم يثبتها أبو يوسف في الأصول ، حتى أثبت الأصول كلها » (٢) .

بهذا النحو من التحرير دون مذهب أبي حنيفة وأصحابه ، وجاء أصحابه فنشروه كتباً مبوبة مرتبة منظمة .

مسند أبي حنيفة

٣١ - وإذا كنا لم نجد لأبي حنيفة كتاباً مدوناً في الفقه منسوباً إليه ، فقد ذكر العلماء مسنداً من الأحاديث والآثار منسوباً إليه ، وهو مرتب على ترتيب الفقه ، وجمع في ترتيب الأحكام جميع الكتب المؤلفة ، أفهذا المسند

(١) المناقب السكي ج ٢ ص ١٣١

(٢) المناقب السكي ج ٢ ص ١٣٣

من عمله ، وترتيبه منسوب إليه ؟ أم أنه رواية أصحابه عنه ، تلقوه بالطريقة التي تلقوا بها فقهه وهي أن يدونوا ما يذكره لهم في درسه ، ثم جمعوا تلك الروايات ، فرتبوها وبوبوها ، ونشروها ، ومن المؤكد الذي لا ريب فيه أن أبا يوسف جمع طائفة كبيرة من تلك المرويات ، وسماها الآثار ، وأن محمداً جمع كذلك طائفة ، وسماها أيضاً الآثار ، وقد اتحدت مرويات كثيرة في كلا الكتابين .

فهل هذه المرويات ، لأصحابه في المسند الذي ينسب إليه ؟ لقد قال بعض العلماء ذلك ، ورجحه كثيرون ، وقد قال ابن حجر العسقلاني في كتاب تعجيل المنفعة ما نصه : « أما مسند أبي حنيفة فليس من جمعه ، والموجود من حديث أبي حنيفة إنما هو كتاب الآثار الذي رواه محمد بن الحسن ، ويوجد في تصانيف محمد بن الحسن ، وأبي يوسف قبله من حديث أبي حنيفة أشياء أخرى ، وقد اعتنى الحافظ أبو محمد الحارثي ، وكان بعد الثلاثمائة بحديث أبي حنيفة ، فجمعه في مجلد ، ورتبه على شيوخ أبي حنيفة وكذلك خرج منه المرفوع الحافظ أبو بكر بن المقرئ ، وتصنيفه أصغر من تصنيف الحارثي ، ونظيره مسند أبي حنيفة للحافظ أبي الحسن بن المظفر ، وأما الذي اعتمده أبو زرعة أبو الفضل بن الحسين العرقى الحسيني على تخريج رجاله فهو المسند الذي خرجه الحسين بن خضرو ، وهو متأخر . وفي مسند ابن خضرو زيادات عما في مسند الحارثي وابن المقرئ » .

وترى من هذا أن ابن حجر يقرر أن المسند المنسوب إلى أبي حنيفة ليس من جمعه . ثم يذكر روايات العلماء لذلك المسند ، وهناك روايات أخرى غير التي ذكر ابن حجر ، منها روايات الحنفية (١) .

وقد ذكر حاجي خليفة في كشف الظنون رواية مسند أبي حنيفة واختلافها وجمعها وترتيبها ، وتلخيصها فقال : « رواه الحسن بن زياد اللؤلؤي ، ورتب المسند المذكور الشيخ قاسم بن قطلوبغا برواية الحارثي على أبواب الفقه ، وله عليه الأمل في مجلدين ، ومختصر المسند المسمى بالمعتمد لجمال الدين محمود بن أحمد القونوي الدمشقي المتوفى سنة ٧٧ ، ثم شرحه ، وسماه المسند ، وجمع زوائد أبو المؤيد محمد بن محمود الخوارزمي المتوفى سنة ٦٦٥ ، قال (١) وقد سمعت في الشام عن بعض الجاهلين بمقدار أبي حنيفة ما ينقصه ويستصغره ويستعظم قدر غيره ، وينسبه إلى قلة رواية الحديث ، ويستدل على ذلك بمسند الشافعي ، وموطأ مالك ، وزعم أنه ليس لأبي حنيفة مسند ، وكان لا يروى إلا عدة أحاديث ، فلحققتني حمية ديلية ، فأردت أن أجمع بين خمسة عشر من مسانيده التي جمعها له فحول علماء الحديث : الأول : الإمام الحافظ أبو القاسم طاححة بن محمد بن جعفر الشاهد العدل ، الثاني : الإمام الحافظ أبو محمد عبدالله بن محمد بن يعقوب الحارثي البخاري المعروف بعبدالله الأستاذ ، الثالث : الإمام الحافظ أبو الحسن محمد بن المظفر بن موسى ابن عيسى بن محمد ، الرابع : الإمام الحافظ أبو نعيم الأصبهاني الشافعي ، الخامس : الشيخ أبو بكر محمد بن عبد الباقي بن محمد الأنصاري ، السادس : الإمام أبو أحمد عبدالله بن عدي الجرجاني ، السابع : الإمام الحافظ عمر بن حسن الشيباني ، الثامن : أبو بكر أحمد بن محمد بن خالد الكلاعي ، التاسع : الإمام أبو يوسف القاضي ، والروى عنه يسمى بنسخة أبي يوسف ، العاشر : الإمام خمد بن الحسن الشيباني ، ويسمى بنسخة محمد ، الحادي عشر : ابنه الإمام حماد . الثاني عشر : الإمام محمد أيضاً ، وروى معظمه عن التابعين ، وتسمى الآثار ، الثالث عشر : الإمام الحافظ أبو القاسم عبدالله بن أبي

العوام السعدى ، الرابع عشر : الإمام الحافظ أبو عبد الله حسن بن محمد بن خسرو الباقى المتوفى سنة ٥٢٣ ، وقد خرجته تخرجاً حسناً ، الخامس عشر : الإمام الماوردى ، فجعلها على ترتيب أبواب الفقه بحذف المعاد ، وترك تكرير الأسناد .

هذا نقل حاجى خليفة وكلام أبى المؤيد الخوارزمى فى جمعه هذه الروايات المختلفة ، ومن هذا يتبين أن إضافة ذلك المسند إلى أبى حنيفة ليس كإضافة الموطأ إلى مالك ، فإن مالكاً رضى الله عنه قد دونه ورواه عنه غيره مرتباً مبوباً . أما ما ينسب إلى أبى حنيفة ، فإنه روايات عنه لم يجمعها ولم يوبها ، وإنما رتبها وبوبها من رواها ، وليس ذلك بقادح فى صحة نسبتها فى الجملة . ولكن هذه النسبة تختلف باختلاف رواها ، وعندى أن أقواها سنداً الآثار لأبى يوسف ، والآثار لمحمد ، بل إن الدقة فى هذين الكتابين ، تجعلنا نظمن تمام الاطمئنان إلى أن ما فىهما من روايات مسندة لأبى حنيفة صحيحة السند إليه بالارىب ، وإن كان الجمع والترتيب والتبويب لأبى يوسف ومحمد ، كل فيما رواه .

تلاميذ أبي حنيفة نقلة فقهه

٣٣ — ليس لنا أن نعرف فقه أبي حنيفة إلا عن طريق أصحابه . وإن السبيل كان بين أيديهم معبداً ، فقد رأيناهم يكتبون المسائل الفقهية التي يتذاكرونها مع شيخهم بعد أن ينتهوا إلى رأى معين ، ولكن يجب هنا أن نلاحظ ثلاثة أمور :

(أحدها) أن ما ذكره الصحاب لا يغنى عن أن يكتب أبو حنيفة فقهه بنفسه ذلك بأن كتابة الفقيه آراءه بنفسه تنقل إليك الفكرة ، كما انبعثت في خاطره مستقيمة مبنية اتجاهات نفسه ، وإن تدوين الآراء ، كما انبعثت في الخاطر يعطيها حيوية ، فتكون الفكرة حية ، والأفكار نيرة ، والكلام مستساغاً عذباً ، وقد عثرنا على رسائل لأبي حنيفة ، كتبها . فوددنا أن لو كتب فقهه بلغة هذه الرسائل وأسلوبها ، ولكن ما كل ما يتمنى المرء يدركه .

(ثانياً) أن الأقوال التي نقلها أصحابه خالية من الدليل إلا ما يكون من أثر منقول ، أو خبر مشهور ، أو اعتماد على فتوى صحابي ، أو انتهاء إلى رأى تابعي وقليل ما يذكر قياسها ، أو عماد استحسانها « اللهم إلا ما في كتب أبي يوسف ، وأنها لا تحكى إلا القليل . ولا شك أن ذلك يبعد بنا عن معرفة أبي حنيفة القياس الذي عد أقوى قانس في عصره ، واتهمه المخالفون له بالإغراق في القياس ، حتى زعموا بأنه بمقاييساته قد فارق السنة ، وعدا طور المجتهد الإسلامي ، فإننا إن قرأنا كتب محمد ، لا نجد إلا في النادر قياساً قد بينت العلل فيه ، واستباطها » واطرادها ، ثم أين إستحسانات أبي حنيفة التي لم يستطع تلاميذه أن ينازعوه إذا قال أستحسن لعظم إدراكه ، ونفاذ بصيرته . وإن فازعوه القياس إذا قايس ؟ لا شك أن هذا كله ثلثات في

الدراسة كمناوذة رأبها . ليسكون البناء كاملا . نعم إن الطبقة التي وليت
أصحابه قد عنيت بالاستدلال واستخراج الأقيسة في الأحكام وبيان أوجه
الاستحسان ، وأحكام العرف ؛ ولكننا لسنا على ثقة كاملة من أن هذا
الاستدلال الذي يسوقونه هو نفس ما كان يفكر فيه أبو حنيفة ، وما اهتدى
على ضوئه إلى ما قرره من أحكام ، وإن من المقرر أن أبا حنيفة قد أفق في
مسائل بالقياس والاستحسان ، ثم عشر تلاميذه من بعده على أحاديث تؤيد
ما قرره قائساً أو مستحسنأ فجاء الذين ساقوا الأدلة ، وذكروا الأحاديث
المؤيدة ، وربما لا يتجهون بعد ذلك إلى القياس أو الاستحسان ، وبذلك
يباعدون بيننا وبين تفكير أبي حنيفة .

(ثالثها) أن خدمة أصحاب أبي حنيفة لمذهبه بنقله للاختلاف محرراً
مبيناً ، وعنايتهم بذلك قد جعل لأبي حنيفة جلالة . وذلك لأن كل واحد
من هؤلاء الأصحاب إمام في ذاته ، فأبو يوسف إمام جليل ذو شأن ، وكان
قاضى قضاة الدولة ردها غير قصير ؛ ومحمد إمام . جمع كأبي يوسف بين فقه
الرأى وفقه الحديث ، فكان راوياً لموطأ مالك ، كما كان راوياً لفقه العراق ،
وجمعت مداركه بين الاثنين جمعاً متناسباً ، فرضا هؤلاء الأئمة بأن يكونوا
رواة لشيخهم ، ونقله فقهه للاختلاف وقد شاركه بعضهم النظر فيه — قد
جعل لأبي حنيفة مكانة علمية في الأجيال والعصور من بعده .

وقد دفع هذا بعض الأوروبيين الذين درسوا هذه المسائل إلى أن
يشكوا في الآراء المنقولة عن هذا الإمام الجليل ، لأن تفكيرهم الملتوى
جعلهم يحسبون أن بعض ما ينسب إلى أبي حنيفة يمكن أن يكون غير صحيح ؛
لأنه ليس لديهم إلا مصادر قليلة غير موثوق بها ، تذكر حياة أبي حنيفة
وعصره والأحوال التي عاش فيها ، وعمله الذي يكون في دائرة الإمكان ،
وما دام الأمر كذلك فنسبة هذه الآراء إليه محل نظر . وهذا تفكير غريب !

إن الذين نقلوا هذه الآراء هم تلاميذه الذين شاهدوه وعابنوه ، وكلهم ثقة ذو فضل ، لم يهتم بتزيد في خبر ، أو كذب في قول ، وكلهم له مكانة في عصره - وأثر في جيله - يقولون إن شيخنا قال وقرر ، ويقول بعد ذلك في العصر الأخير علماء أوروپيون : كلامكم محل نظر في نقلكم عن شيخكم ، ولكن هكذا يفكرون ، وبهم يقتدى مذكرون من الشرق .

٣٣ - ومهما يكن من الأمر ، فإننا سنأخذ فقه أبي حنيفة عن هؤلاء الأصحاب وليس لنا طريق غير ذلك ، ومن الواجب علينا أن نذكر هؤلاء الأصحاب الذين نقلوا فقهه ، ونخص كل واحد بكلمة موجزة .

لقد كان لأبي حنيفة تلاميذ كثيرون منهم من كان يرحل إليه ، ويستمع أمدا ثم يعود إلى بلده بعد أن يأخذ طريقه ، ومنهاجه ، ومنهم من لازمه ، وقد قال في أصحابه الذين لازموه أكثر من مرة « هؤلاء ستة وثلاثون رجلا ، منهم ثمانية وعشرون يصلحون للقضاء ، وستة يصلحون للفتوى ، واثنان أبو يوسف وزفر يصلحان لتأديب القضاة وأرباب الفتوى » (١) .

ولاشك أن هؤلاء الأصحاب الذين يقرر صلاحيتهم للقضاء والإفتاء وتأديب القضاة كانوا في حياته من النضج العلمي بحيث يمكن أن تعهد إليهم هذه الأمور الخطيرة ، وكانوا في سن تؤهلهم لها ، وهذا لا يسمح لنا أن نعد محمد بن الحسن منهم لأنه عندما توفي أبو حنيفة كان في الثامنة عشرة ، فلا يمكن أن يكون ناضج العقل والفقه نصحا يؤهله للقضاء ، وما كان القضاة يختارون في هذه السن ولكن سنجد أن فقه أبي حنيفة خاصة ، وفقه العراقيين عامة مدين لمحمد بن الحسن بكتبه ، فهي التي حفظته وأبقته للأخلاف مرجعا ، يرجع إليه ، ومنها يستقى منه .

ولذلك سنختار بالبيان الموجز بعض أصحابه الذين لهم تدوين، سواء أكانوا من طالت ملازمتهم، أم كانوا ممن لم تطل ملازمتهم، كمحمد بن الحسن، ما دام لهم أثر في نقل فقهه إلى الأجيال اللاحقة، ولابدأ بأعظمهم أثراً من لقوه، ثم لنلحق بهم من الطبقات التي تأيهم من يكون لهم أثر في النقل أيضاً.

٣٤ — أبو يوسف : وهو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري نسباً، والكوفي منشأ وتعلماً ومقاماً، فهو عربي، وليس بمولى من الموالى، ولد سنة ١١٣ وتوفي سنة ١٨٢، وقد نشأ فقيراً تضطره الحاجة لأن يعمل لياكل وتدفعه الرغبة في العلم، لأن يستمع إلى العلماء حتى إذا لمح أبو حنيفة فيه ذلك أمدّه بالمال، فانصرف لطلب العلم وكان قد جلس إلى ابن أبي ليلى قبل أن يجلس إلى أبي حنيفة، ثم انقطع إليه، ويظهر أنه بعد وفاة أبي حنيفة أو أثناء حياته كان يتصل بالمحدثين ويتلقى عليهم، فقد قال ابن جرير الطبري «كان أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم القاضي فقيهاً عالماً حافظاً، ذكر أنه كان يعرف بحفظ الحديث وأنه كان يحضر المحدث، فيحفظ خمسين أو ستين حديثاً ثم يقوم فيمليها على الناس وكان كثير الحديث.

ولقد ولي القضاء لثلاثة من الخلفاء : المهدي، ثم للهادي، ثم للرشيد، ويقول ابن عبد البره كان الرشيد يكرمه، ويحله، وكان عنده حظياً مكيناً» (١).

ولقد كان توليه القضاء من أسباب تحامى بعض المحدثين لحديثه، فوق أنه من الفقهاء الذين غلب عليهم الرأي، ولذا قال فيه الطبري : «تحامى حديثه قوم من أهل الحديث من أجل غلبة الرأي عليه، وتفريعه الفروع في المسائل والأحكام، مع حجة السلطان، وتقلده القضاء» (٢).

(١) الانتقاء لابن عبد البر ص ١٧٢ .

(٢) الانتقاء ص ١٧٣ .

وقد استفاد الفقه الحنفي من أبي يوسف فوائد جلييلة ، إذ أن اختياره للقضاء جعله يصقل المذهب صقلا عمليا ، فإن القضاء فيه مواجهة لمشاكل الناس وتذنيه لطرق معالجتها ، وطب لأدواء الناس وأمراضهم ، وبه قد اطلع على الشؤون العامة فأصبح قياسه واستحسانه مشتقاً من الحياة العملية ، لا من الفروض النظرية فقط .

وقد مكن المذهب الحنفي بتولى أبي يوسف القضاء حتى صار القاضي الأول للدولة ، فكان كل نفوذ له يستمد منه مذهبه نفوذاً .

ولعل أبا يوسف أول فقهاء الرأي الذين عملوا على دعم آرائهم بالحديث ، وبذلك جمع بين طريقة أهل الرأي وأهل الحديث ، إذ تلتقى عن المحدثين ، وحفظ عنهم ، حتى عد أحفظ أصحاب أبي حنيفة للحديث .

٣٥ - كتب أبي يوسف : ولأبي يوسف كتب كثيرة دون فيها آراءه ، وآراء شيخه . وقد ذكر ابن النديم تلك الكتب ، فقال : « ولأبي يوسف من الكتب في الأصول والأمالى : كتاب الصلاة ، كتاب الزكاة ، كتاب الصيام ، كتاب الفرائض ، كتاب البيوع ، كتاب الحدود ، كتاب الوكالة ، كتاب الوصايا ، كتاب الصيد والذبائح ، كتاب الغصب والاستبراء ، كتاب اختلاف الأمصار ، كتاب الرد على مالك بن أنس ، رسالة في الخراج إلى الرشيد ، كتاب الجوامع ألفه إبيحي بن خاله يحتوى على أربعين كتاباً ، ذكر فيه اختلاف الناس والرأى . أخوذه . ولأبي يوسف إمام رواه بشر بن الوليد قاضي ، يحتوى على ستة وثلاثين كتاباً بما فرعه أبو يوسف ، »^١ .

هذا ما ذكره ابن النديم ، ولكن هناك كتباً قد رأيناها لم يذكرها ، وهي رواية لآراء أبي حنيفة ، ودفاع عنها ، من هذه الكتب كتاب الآثار ،

واختلاف ابن أبي ليلى والرد على سير الأوزاعي ، ولتقف وقفة صغيرة عند كل كتاب من هذه الكتب ، ومعها كتاب الخراج .

٣٦ - وكتاب الخراج رسالة كتبها أبو يوسف إلى الرشيد ، في مالية الدولة فبين المصادر المالية للدولة ، وأبواب الدخل في تفصيل محكم دقيق يعتمد فيه على القرآن ، والمأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وفتاوى الصحابة ، يروى الأحاديث ويستنبط عليها ، ويذكر أعمال الصحابة ، ويستخرج من أقوالهم مناطها ويبنى على العمل مخالفة الصحابة في التقدير .

فهو يقدر أحياناً تقديراً يخالف تقدير عمر ، ويدافع عن تقديره بعد فرض الاعتراض الوارد عليه ، وهذا زهر الاعتراض المفروض والرد : وقيل لأبي يوسف لم رأيت أن يقاسم أهل الخراج ما أخرجت الأرض من صنوف البساتين ، وما أثمر النخل والشجر والعكرم على ما قد وصنته من المقامات ولم يردم إلى ما كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه وضعه على أرضهم ، ونخلهم وشجرهم ، وقد كانوا بذلك راضين ، وله محتملين ، فقال أبو يوسف إن عمر رضى الله عنه رأى الأرض في ذلك الوقت محتلة لما وضع عليها ، ولم يقل حين وضع عليها ما وضع من الخراج : إن هذا الخراج لازم لأهل الخراج وحتم عليهم ، ولا يجوز لي ولمن بعدى من الخلفاء أن ينقص منه ولا يزيد فيه ، بل كان فيما قال لحذيفة وعثمان حين أتيا بخير ما كان استعمالهما عليه من أرض العراق « لعلكما حملتما الأرض ما لا تطيق » دليل على أنهما لو أخبرا أنها لا تطيق ذلك الذى حملته من أهلها ، لنقص عما جعله عليهم من الخراج ، وأنه لو كان ما فرضه وجعله على الأرض حتماً لا يجوز النقص منه ، ولا الزيادة فيه ماسأهما عما سألهما عنه من احتمال أهل الأرض أو يحزم وكيف لا يجوز النقصان من ذلك والزيادة فيه ، وعثمان بن حنيف يقول بجيأ لعمر رضى الله تعالى عنه : حملت الأرض أمراً هى له مطيقة ، ولو شئت

الاضعفت أرضى أو ليس قد ذكر أنه ترك فضلاً لو شاء أن يأخذه أخذه ،
وحذيفة يقول مجيباً لعمر رضى الله تعالى عنه : وضعت على الأرض أمراً
هى له محتملة ، وما فيها كثير فضل « ١ » .

٢٧ - والكتاب كله من وضع أبى يوسف لم يجعله رواية لغيره من
الفقهاء ، ولكنه كان يذكر خلاف أبى حنيفة فى مسائل كثيرة ، فهل لنا أن
نستنبط من هذا أن ما لم يذكر فيه خلافاً مع شيخه هو مما اجتمع رأيهما عليه ،
وأن هذا الذى يذكره بخلاف هو رأى أبى حنيفة ؟ الظاهر ذلك ، ومهما
يكن من الأمر ، فإنه كان إذا ذكر رأى أبى حنيفة دعمه بالدليل ، وبين وجه
القياس أو الاستحسان ، واحتفل ببيان دليل شيخه أكثر من احتفاله ببيان
دليله ، وفاء وحرصاً على أمانة العلم ، ولندكر لك مسألة من هذه المسائل التى
اختلف فيها مع شيخه ، وهى مسألة إذن الإمام فى إحياء الأرض الموات ،
فأبو يوسف لا يشترط إذن الإمام فى إحياء الموات لتثبت ملكية المحي ،
وأبو حنيفة يشترط إذن الإمام ، وإليك ما قاله أبو يوسف فى بيان الرأيين
وحجتهما .

« وكل من أحيا أرضاً مواتاً فهى له ، وقد كان أبو حنيفة رحمه الله يقول :
من أحيا أرضاً مواتاً فهى له إذا أجازها الإمام ، ومن أحيا أرضاً مواتاً بغير
إذن الإمام فليس له والإمام أن يخرجها من يده ويصنع فيها ما يرى من
الإجارة والإقطاع وغير ذلك ، قيل لأبى يوسف ما ينبغى لأبى حنيفة أن
يكون قد قال هذا إلا من شئ ، لأن الحديث تد جاء عن النبى ﷺ أنه قال :
« من أحيا أرضاً مواتاً فهى له ، فبين أن ذلك شئ » ، فإننا نرجو أن نكون
قد سمعنا منه فى هذا شيئاً يحتاج به . قال أبو يوسف حجته فى ذلك أو يقول :
الإحياء لا يكون إلا بإذن الإمام أرايت رجلين أراد كل واحد منهما أن

يختار موضعاً واحداً ، وكل واحد منهما منع صاحبه ، أيهما أحق ؟ أرايت إن أراد رجل أن يحيي أرضاً ميتة بفناء رجل ، وهو مقر أنه لاحق له فيها ، فقال : لاتحيتها لأنها بفنائى وذلك يضرنى ، فإنما جعل أبو حنيفة إذن الإمام فى ذلك هاهنا فصلاً بين الناس ، فإذا أذن فى ذلك لإنسان كان له أن يحييها ، وكان ذلك الإذن جائزاً مستقيماً ، وإذا منع الإمام أحداً كان ذلك المنع جائزاً ، ولم يكن بين الناس التشاح فى الموضع الواحد ، ولا الضرر فيه ، مع إذن الإمام ومنعه ، وليس ما قال أبو حنيفة يرد الأثر ، إنما رد الأثر أن يقول وإن أحيائها بإذن الإمام فليست له ، فأما من يقول هى له فهذا اتباع الأثر ، ولكن بإذن الإمام لىكون إذنه فصلاً بينهم فى خصوصاتهم وإضرار بعضهم ببعض .. أما أنا فأرى أنه إذا لم يكن فيه ضرر على أحد ، ولا لأحد فيه خصومة أن إذن رسول الله جائز إلى يوم القيامة ، فإذا جاء الضرر ، فهو على الحديث : « وليس لعرق ظالم حق »^(١)

وهكذا فى كل مقام يذكر فيه خلاف شيخه يذكر دليله مفصلاً ، إن احتاج المقام إلى التفصيل ، كما ذكر فى موضع الموات ، إذ ألجأه إلى التفصيل حرصه على أن يثبت أن شيخه لم يخالف الحديث ، بل قيد معناه ، وقد يذكره إجمالاً . إن لم يكن ثمة حاجة إلى التفصيل .

والحق أن طريقة أبى يوسف فى ذكر الخلاف هى الطريقة المثلى ، ولو أنها اتبعت فى كل ما نزل إلينا من فقه أبى حنيفة لرصل إلينا ذلك افقه مجملأ بديله ، مبيناً بأصوله .

وكتاب الخراج فى بابة الفقهى ثروة فقهية ليس لها مثيل فى العصر الذى كتب فيه .

٣٨ - وكتاب الآثار - رواه يوسف بن أبي يوسف ، عن أبيه ، عن أبي حنيفة ، ثم بعد ذلك يتصل السند إلى الرسول ، أن الصحابي ، أو التابعي الذي ارتضاه أبو حنيفة ، وعلى ذلك يكون هذا الكتاب مسنداً لأبي حنيفة رواه أبو يوسف عنه ، ونقله ابنه عنه ، وفيه فوق كونه مسنداً لأبي حنيفة مجموعة من الفتاوى التي اختارها من أقوال فقهاء الكوفة رأياً له ، أو خالفها مبيناً سند المخالفة ، والكتاب موضوع بعنوانين فقهية مرتبة .

ولهذا الكتاب قيمة علمية من ثلاث نواح :

(أولاها) أنه مسند لأبي حنيفة رضى الله عنه يطلما على طائفة من مروياته ويرينا نوعاً من الأحاديث التي اعتمد عليها في بعض ما استنبطه من أحكام وفتاوى .

(ثانيها) أنه يبين لنا كيف كان أبو حنيفة - يأخذ بفتاوى الصحابة ، وكيف كان يأخذ بالمرسل من الحديث ، ولا يشترط الرفع ، وبعبارة عامة يرينا ما يشترطه أبو حنيفة في الروايات المعتمدة .

(ثالثها) أن في الكتاب جمعاً لطائفة اختارها من فتاوى التابعين من فقهاء الكوفة خاصة وفقهاء العراق عامة ، فهو على هذا يضع أيدينا على طائفة من المجموعة الفقهية التي كانت معروفة لدى فقهاء العراق يتدارسونها ، ويبنون عليها ويشيدون فوقها . ويستنبطون فيها ورامها ، ويدرسونها مع ما روى لأبي حنيفة من فقه غيرها ، نعرف الدور الذي قام به أبو حنيفة في استنباطه ، ومقامه من السابقين ، ومكانه في المجتهدين بشكل عام .

٣٩ - واختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى - وهو كتاب جمع فيه أبو يوسف مسائل اختلف فيها أبو حنيفة مع ابن أبي ليلى ، وفي جملتها كان (١٥ - أبو حنيفة)

يُنْتَصِر لِأَبِي حَنِيفَةَ وَقَدْ تَلَهَذَا لِكُلِّهِمَا وَقَدْ رَوَى هَذَا مُحَمَّدٌ عَنْ أَبِي يُوسُفَ ،
وَلِذَا نَرَى فِي ثَنَائِيَا الْكِتَابِ عِبَارَةَ قَالَ مُحَمَّدٌ ، وَبِهِ نَأْخُذُ ، وَلَقَدْ ذَكَرَ السَّرْحِيُّ
فِي الْمَبْسُوطِ أَنَّ الْإِمَامَ مُحَمَّدَ زَادَ فِي كِتَابِ أَبِي يُوسُفَ بَعْضَ الْمَسَائِلِ ، وَإِلَيْكَ
مَقَالَهُ السَّرْحِيُّ فِي الْكِتَابِ ، وَصَلَةُ أَبِي يُوسُفَ بِالْمُخْتَلَفِينَ فِي مَسَائِلِهِ .

« اَعْلَمْ أَنَّ أَبَا يُوسُفَ كَانَ يَخْتَلِفُ إِلَى أَبِي لَيْلَى فِي الْإِبْتِدَاءِ ، فَتَعْلَمُ بَيْنَ يَدَيْهِ
تَسْعَ سَنِينَ ، ثُمَّ تَحُولُ إِلَى مَجْلِسِ أَبِي حَنِيفَةَ . قِيلَ كَانَ سَبَبُ تَحُولِ أَبِي يُوسُفَ
إِلَى مَجْلِسِ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ كَانَ تَبِعَ ابْنَ أَبِي لَيْلَى ، وَقَدْ شَهِدَ مَلَاكَ رَجُلٍ ؛ فَلَمَّا نَشَرَ
السَّكْرَ أَخَذَ أَبُو يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ بَعْضُهُ ، فَكَّرَهُ ذَلِكَ ابْنُ أَبِي لَيْلَى ، وَأَغْلَظَ لَهُ
فِي الْقَوْلِ وَقَالَ أَمَا عَلِمْتَ ، أَنَّ هَذَا لَا يَحِلُّ .

جَاءَ أَبُو يُوسُفَ إِلَى أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ ، فَسَأَلَهُ عَنْ ذَلِكَ . فَقَالَ لَا بَأْسَ
بِذَلِكَ . بَلَّغْنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ مَعَ أَصْحَابِهِ فِي مَلَاكَ رَجُلٍ
مِنَ الْأَنْصَارِ ؛ فَتَنَرَ التَّمَرُ ، فَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْفَعُ ذَلِكَ
وَيَقُولُ لِأَصْحَابِهِ : « اَنْتَهَبُوا » . وَبَلَّغْنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حُجَّةِ
الْوُدَاعِ لَمَّا نَحَرَ مِائَةَ بَدَنَةٍ أَمَرَ بِأَنْ يُؤْخَذَ لَهُ مِنْ كُلِّ بَدَنَةٍ قَعْمَةٌ ، ثُمَّ قَالَ .. مِنْ
شَاءَ أَنْ يَقْتَطَعَ فَلْيَقْتَطَعْ ، فَهَذَا وَنَحْوُهُ مِنَ الْهَبَةِ مَسْتَحْسِنٌ شَرْعًا .

فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ تَفَاوُتُ مَا بَيْنَهُمَا تَحُولُ إِلَى مَجْلِسِ أَبِي حَنِيفَةَ . وَقِيلَ كَانَ سَبَبُ
ذَلِكَ أَنَّهُ كَانَ يَنْظُرُ زُفَرَ رَحِمَهُ اللَّهُ ، وَتَبَيَّنَ لَهُ بِالنَّظَرِ مَعَهُ تَفَاوُتُ مَا بَيْنَ فَقِهِ
أَبِي حَنِيفَةَ وَابْنِ أَبِي لَيْلَى رَحِمَهُمَا اللَّهُ فَتَحُولُ إِلَى مَجْلِسِ أَبِي حَنِيفَةَ ، ثُمَّ أَحْبَبَ أَنْ
يَجْمَعَ الْمَسَائِلَ الَّتِي كَانَ فِيهَا الْأَخْتِلَافُ بَيْنَ أَسْتَاذِيهِ ، فَجَمَعَ هَذَا التَّصْنِيفَ .
وَأَخَذَهُ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللَّهُ وَرَوَى عَنْهُ ذَلِكَ ، إِلَّا أَنَّهُ زَادَ بَعْضُ مَا كَانَ جَمَعَ مِنْ غَيْرِهِ ،
فَأَصْلُ التَّصْنِيفِ لِأَبِي يُوسُفَ ، وَالتَّأْلِيفُ لِمُحَمَّدٍ رَحِمَهُمَا اللَّهُ عَلَيْهِمَا ، فَعَدَّ ذَلِكَ
مِنْ تَصْنِيفِ مُحَمَّدٍ ، وَلِهَذَا ذَكَرَهُ الْحَاكِمُ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي هَذَا الْمُخْتَصَرِ ، ^(١) .

هذا ما قاله المبسوط ، وهو كما ترى يصرح بأمرين : أحدهما أن لمحمد زيادة فيه كان قد سمعها من غير أبي يوسف ، ثانيهما أن التصنيف لأبي يوسف والتأليف لمحمد ، أى أن مجموعة المعلومات التى اشتمل عليها الكتاب هى لأبي يوسف فى جملتها ، وأن الذى رتب أبوابه ونظم فصوله هو محمد ، ولا يمكن قـاـوـجـد الكتاب مستقلاً ليس فيه ما يدل على أن محمد أقـد زاد شيئاً قد سمعه عن غير أبي يوسف ، بل كل ما فيه يذكر أنه رواه عن أبي يوسف ، فليس لنا أن ندعى أنه زاد فيه شيئاً إلا قولاً قاله هو تعليقاً ، وقد بقى التأليف والتبويب ونيس أن نثبت خلاف الظاهر بالنسبة لهما إلا إذا قام دليل يناقضه ، والظاهر من نسبه لأبي يوسف أن التصنيف له والتبويب له ، فن كان عنده ما يثبت غير ذلك صدقناه ، وإلا بقى الظاهر فى مكانه من الأخذ والاعتبار .

وكون الكتاب قد جاء فى مختصر الحاكم ، وهو الذى اختصر فيه كتب الإمام محمد ، لا ينبى أن هذا من تأليف أبي يوسف ، إذ يكون محمد قد وضع مسأله فى ضمن كتاب الأصل ، ومحمد عند ما جمع كتب الفقه العراقى كان جل اعتماده على ما أخذه من شيخه أبي يوسف .

٤٠ - والكتاب عنوان قيم كان يجرى بين العلماء فى ذلك العصر من دراسة عميقة للمسائل المختلفة ، وقد عنى فيه أبو يوسف بذكر آراء المختلفين مدعومة بالدليل ، وكان فى الكثير يناصر أبا حنيفة ، وفى النادر يناصر ابن أبى ليلى ومن ذلك النادر ، ما جاء فى كتاب القضاء : « قال ، أبو يوسف وإذا أثبت القاضى فى ديوانه الإقرار وشهادة اليهود ، ثم رفع إليه وهو لا يذكره ، فإن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يقول لا ينبغى له أن يميزه ، وكان ابن أبى ليلى يميز ذلك ، وبه نأخذ ، (١) » .

وليس بغريب أن يتفق رأى أبى يوسف وابن أبى ليلى فى هذا ، فهما قد
تمرساً بالقضاء ، ولذا اعتبر ما يسجل فى سجل الديوان حجة ، وإن اعتراه
النسيان ، ولكن أبا حنيفة الذى لم يعركه القضاء لم يعتبره .

٤١ - ثم الكتاب قد احتفل فيه أبو يوسف ببيان الأدلة وأوجه القياس .

ولنضرب لذلك مثلاً . اختلافهما فى الوكيل بالشراء إذا اشترى شيئاً
فوجد به عيباً ، فمن الذى يخاصم فى هذا العيب ، فأبو حنيفة يقول الوكيل .
وابن أبى ليلى يقول ليس للوكيل أن يرد حتى يحلف الموكل أنه ما رضى
بالعيب ، وإليك نص الكتاب «ولإذا اشترى الرجل بيعاً لغيره بأمره، فوجد
به عيباً ، فإن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يقول : يخاصم المشتري ، ولا نبالى
أحضر الأمر أم لا ، ولا نرى على المشتري يمناً إن قال البائع إن الأمر قد
رضى بالعيب . وكان ابن أبى ليلى يقول لا يستطيع المشتري أن يرد السلعة
التي بها العيب حتى يحضر الأمر ، فيحلف أنه ما رضى بالعيب ، ولو كان
غائباً بغير ذلك البلد ، وكذلك الرجل معه مال مضاربة أتى بلاداً : يتجر فيها
بذلك المال ، فإن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يقول : ما اشترى من ذلك
فوجد به عيباً فله أن يرده ، ولا يستحلف على رضا الأمر بالعيب ، وكان ابن
أبى ليلى رحمه الله يقول : لا يستطيع المشتري المضارب أن يرد شيئاً من
ذلك ، حتى يحضر رب المال . فيحلف بالله ما رضى بالعيب ، وإن لم ير
المتاع ، وإن كان غائباً ، أرأيت رجلاً أمر رجلاً بفأع له متاعاً ، فوجد المشتري به
عيباً يخاصم البائع فى ذلك أم تكلفه أن يحضر رب المتاع ، ألا ترى أن خصمه
فى ذلك البائع ، ولا تكلفه أن يحضر الأمر ، ولا خصومة بينهما وبينه ، فكذلك
ما اشترى له ، فهو مثل أمره فى البيع ، أرأيت لو اشترى متاعاً ولم يره أكان
للمشتري الخيار إذا رآه أم لا يكون له خيار حتى يحضر الأمر ، أرأيت لو

اشترى عبداً فوجده أعمى قبل أن يقبضه فقال لا حاجة لي فيه ، أما كان له أن يرد بهذا ، حتى يحضر الأمر ؟ بل له أن يرده ، ولا يحضر الأمر ،^(١) .

وترى في هذا أبا حنيفة قياس الفقه العراقي ، فهو يقيس شراء الوكيل في حق رده بالعيب على بيع الوكيل ، من حيث إن الرد بالعيب يكون في مواجهته ، ويقيس خيار العيب على خيار الرؤية .

والكتاب فيما اشتمل عليه من مسائل وأدلتها قيس من عقل أبي حنيفة الفقهى وصورة نيرة له .

٤٢ — والرد على سيرا الأوزاعى — وفي هذا الكتاب يرد أبو يوسف على الأوزاعى فيما خالف فيه أبا حنيفة من أحكام الحروب وما يتصل بها من الأمان ، والهدنة ، والأسلاب ، والغنائم فهواتصار لشيخه على الأوزاعى في هذه المسائل وما يتصل بها ، وترى فيه صورة قوية لأدلة أبي حنيفة وطرق استنباطه ومسالكه في الاستدلال ، ثم ترى فيه صورة قوية لعقل أبي حنيفة الفقهى القائس ، والمفسر للنصوص بغاياتها وبواعثها وعللها ، غير مقتصر في بيانها على مراعى عباراتها الظاهرة وإليك مسألة تكشف ذلك ، وهى مسألة أمان العبد ، فأبو حنيفة لا يعتبر أمان العبد إلا إذا قاتل مع مولاه . والأوزاعى يقول أمانه جائز سواء أكان يقاتل أم لا ، وإليك نص المسألة في الكتاب .

« قال أبو حنيفة رضى الله عنه ، إذا كان العبد يقاتل مع مولاه جاز أمانه ، وإلا فأمانه باطل . وقد قال الأوزاعى رحمه الله أمانه جائز ، أجازة عمر بن الخطاب رضى الله عنه ولم ينظر أكان يقاتل أم لا .

وقال أبو يوسف في العبد ، القول ما قال أبو حنيفة ، ليس لعبد أمان ،

ولا شهادة في قليل ولا كثير . ألا ترى أنه لا يملك نفسه ولا يملك أن يشتري شيئاً ، ولا يملك أن يتزوج ، فكيف يكون له أمان يجوز على جميع المسلمين ، وفعله لا يجوز على نفسه ؟ أرأيت لو كان عبداً كافراً ، ومولاه مسلم هل يجوز أمانه ؟ أرأيت إن كان عبداً لأهل الحرب ، فخرج إلى دار الإسلام بأمان رأساً ، ثم أمن أهل الحرب جميعاً هل يجوز ذلك ، أرأيت إن كان عبداً مسلماً ، ومولاه ذمى ، فأمن أهل الحرب هل يجوز أمانه ؟

حدثنا عاصم عن الفضيل بن زيد قال : كنا نحاصر حصن قوم ، فعمد عبد لبعضهم ، فرمى بسهم فيه أمان ، فأجاز ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، فهذا عندنا مقاتل دلي ذلك يقع الحديث ، وفي النفس ، من إجازة أمانه أن يقاتل ، ما فيها لولا هذا الأثر ما كان له عندنا أمان ، ، قاتل أو لم يقاتل ، ألا ترى في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « المسلمون يد على من سواهم ، تتكافأ دماؤهم . ويسعى بذمتهم أدناهم » وهو عندنا في الدية ، ما هم سواء . دية العبد ليست دية الحر . وربما كانت دية لا تبلغ مائة درهم ، فهذا الحديث ، إنما هو عندنا على الأحرار ، ولا تتكافأ دماؤهم مع الأحرار ، ولو أن المسلمين سبوا سبيياً ، فأمن صبي منهم بعد ما تكلم بالإسلام . وهو في دار الحرب أهل الشرك جاز على المسلمين ؟ ! فهذا لا يجوز ولا يستقيم .

وترى في ثنايا كتاب الرد على سير الأوزاعي صوراً كثيرة الاختلاف بين فقهاء المدينة وفقهاء العراق ، ومنها تتصور منازعهم المختلفة ، ومن ذلك ما جاء في أثناء بيان سهم الفرس في الغنائم فقد جاء فيه مانصه :

وقال أبو حنيفة رضي الله عنه في الرجل يكون معه فرسان ، لا يسهم إلا لأحدهم ، وقال الأوزاعي يسهم للفرسين . ولا يسهم لأكثر من ذلك ، وعلى ذلك أهل العلم ، وبه جملة الأئمة . قال أبو يوسف لم يبلغنا عن رسول الله

صلى الله عليه وسلم ، ولا عن أحد من أصحابه أسهم لفرسين لإحدى واحد ، وكان الواحد عندنا شاذاً لا نأخذ به ، وأما قوله بذلك عملت الأئمة ، وعليه أهل العلم ، فهذا مثل قول أهل الحجاز : وبذلك مضت السنة ، وليس يقبل هذا ، ولا يحمل هذا عن الجهال ! فن الإمام الذى عمل بهذا ، والعالم الذى أخذ به ، حتى ننظر أهو أهل لأن يحمل عنه مأمون هو على العلم أم لا ، وكيف يقسم للفرسين : ولا يقسم لثلاثة ، من قبل ماذا ؟ ! وكيف يقسم للفرس المربوط فى منزله لم يقاتل عليه . وإنما قاتل على غيره ؟ فتفهم فى الذى ذكرنا ، وفيما قال الأوزاعى وتدبره .

٤٣ — هذه كتب الإمام أبى يوسف رضى الله عنه ، وقد عرضنا عليك بعض نصوصها ، وإنك ترى فيها جمالا فى التعبير ، ووضوحاً وجزالة ، ودقة قياس ، وإحكام فكر ، وترى بجوار ذلك أدلة فقهية مصورة لاتجاه أبى حنيفة فى تفكيره ، وإن لم يكن اللفظ من تعبيره ، ولو أن كل الكتب التى حكمت فقهه كانت على ذلك لكانت صورة أبى حنيفة واضحة جليلة ، ونفسه بيّنة وشخصه الفقهى مبيّناً كاملاً ولكن ليست كل الكتب التى روت مذهبه على هذا النحو .

محمد بن الحسن

٤٤ - هو محمد بن الحسن الشيباني ، ويكنى أبا عبد الله ، ونسبته إلى شيبان بالولاء ، لا بالنسب الأصيل .

ولد سنة ١٣٢ ، ومات سنة ١٨٩ ، ولقد كانت سنة يوم مات أبو حنيفة نحو الثامنة عشرة ، فهو لم يتلق عن أبي حنيفة أمداً طويلاً ، ولكنه أتم دراسته لفقه العراق على أبي يوسف ، ولقد أخذ عن الثوري والأوزاعي ، ورحل إلى مالك . وتلقى عنه فقه الحديث والرواية وآراء مالك ، بعد أن تلقى عن العراقيين فقه الرأي والدراية ، ومكث عنده ثلاث سنوات ، وقد ولي القضاء للرشد ، وإن لم يكن قاضى القضاة ، كشيخه أبي يوسف ، وكانت له دراية واسعة بالغة في الأدب فاجتمع له بذلك ثقافة لسانية . ودرية بيانية وكان يعنى بمانسه ، وله منظر جليل ، حتى لقد قال فيه الشافعي : « كان محمد بن الحسن يملأ العين والقلب » وقال فيه أيضاً : « كان أفصح الناس . كان إذا تكلم خيل إلى سامعه أن القرآن نزل بلغته » (١) .

وكان مع اتصاله بالسنتان موفور الكرامة في نفسه ، فلم يبدل نفسه ولا ماء وجهه ، روى الخطيب البغدادي ، أن الرشيد أقبل يوماً ، فقام الناس كلهم إلا محمد بن الحسن فإنه لم يقم فخرج الأذن ، ونادى محمد بن الحسن ، فخرج أصحابه له ، فلما خرج سئل عما كان فقال : قال مالك لم تقم مع الناس ؟ قلت كرهت أن أخرج من الطبقة التي جعلتني فيها ، إنك أهلتني للعلم ، فكهرت أن أخرج إلى طبقة الخدمة » (٢) .

اجتمع محمد بن الحسن ما لم يجتمع لغيره من أصحاب أبي حنيفة غير

(١) الانتقاء ص ١٧٤ .

(٢) تاريخ بغداد ج ٢ ص ١٧٣ .

شيخه أبي يوسف ، فهو قد تلقى فقه العراق كاملاً ، وقد صقله القضاء ، إذ تلقى عن أبي يوسف القاضي ، وتلقى فقه الحجاز كاملاً عن شيخ المدينة مالك وفقه الشام عن شيخ الشام الأوزاعي ، وكانت له قدرة ومهارة في التفريع والحساب . ويملك عنان البيان . ثم تفرس بالقضاء ، فكانت هذه الولاية دراسة أخرى أفادته علماً وتجربة وقربت فقهه من الناحية العملية ، وجعلته ينحونحو العمل ، ولا يقتصر على التصور والنظر المجرد .

وكان في محمد اتجاه إلى التدوين ، فهو الذي يعد بحق ناقل فقه العراقيين إلى الأخلاف ، ولم يكن نقله مقصوراً على العراقيين ، فقد روى الموطأ عن مالك ودونه ، وتعد روايته له من أجود الروايات وقد كان يذكر رده على مالك وأهل الحجاز فيما كان يعتقه هو من آراء العراقيين .

٤٥ - ومكانة محمد بين العراقيين أتت من كونه إماماً مجتهداً له آراء ذات قيمة فقهية ، وقد يكون في بعضها قرب الآراء إلى الحق ، ومن أنه قد جمع بين فقه العراق وفقه الحجاز ، ومن كونه جامع الفقه العراقي ، وراويته وناقله إلى الأخلاف .

ولا نقول إنه روى ذلك الفقه تلقياً عن أبي حنيفة ، لأن أبا حنيفة مات ، وهو في الثامنة عشرة من سنه ، كما نوهنا ، ولم تكن هذه السن لتسمح له بأن يتلقى كل ذلك الفقه عن أبي حنيفة . ولكنه روى فقه أبي حنيفة عن أبي يوسف وغيره وإنه ليزكر روايته عن أبي يوسف في بعض كتبه ، فكتاب الجامع الصغير كله مروى عن أبي يوسف ، إذ تجده في أول كل فصل من فصوله يذكر الرواية عن أبي يوسف مما يدل على أن كل الفصل بروايته عنه .

ولكننا نجد سلك ذلك المسلك في الجامع الكبير ، فلم يذكر فيه الرواية عن أبي يوسف في مطالع كل فصل أو باب ، بل سرد المسائل سرداً من غير

ذكر للرواية ، وهذا يدل على أنه لم يعتمد في تدوينه على الرواية عن أبي يوسف فقط ، بل اعتمد على روايات غيره ، مسائل مدونة مأثورة ، وغير ذلك مما عساه يكون مشتهراً معروفاً بين فقهاء العراق .

وقد ذكر ابن نجيم في البحر في باب التشهد . كل تأليف محمد بن الحسن موصوف بالصغير فهو باتفاق الشيخين أبي يوسف ومحمد ، بخلاف الكبير فإنه لم يعرض على أبي يوسف ، .

وقال المحقق ابن أمير حاج الحلبي في شرحه على المنية في باب التسميع إن محمداً قرأ أكثر الكتب على أبي يوسف إلا ما كان فيه اسم الكبير ، فإنه من تصنيف محمد ، كالمضاربة^(١) الكبير ، والمزارعة الكبير ، والمأذون الكبير ، والجامع الكبير ، والسير الكبير^(٢) .

٤٦ - وكتب الإمام محمد تعدد المرجع الأول لفقه أبي حنيفة ، سواء في ذلك ما كان بروايته عن أبي يوسف ، وراجع عليه ، وما كان قد دونه من المعروف من فقه أهل العراق ، وتلقاه عن أبي يوسف وغيره .

ولست كتب الإمام محمد كلها في درجة واحدة من حيث الشقة بها ، بل يقسمها العلماء من هذه الناحية إلى قسمين :

(القسم الأول) كتب ظاهر الرواية ، وهي المبسوط ، والزيادات ، والجامع الصغير ، والسير الصغير ، والسير الكبير ، والجامع الكبير . وتسمى الأصول وسميت بظاهر الرواية لأنها رويت عن محمد برواية الثقات ، فهي ثابتة عنه ، إما متواترة أو مشهورة^(٣) .

ويلحق بهذا القسم غير كتب ظاهر الرواية كتاب الآثار ، وقد جمع فيه الآثار التي يحتاج بها الحنفية ، وكتاب الرد على أهل المدينة ، وقد رواه عنه الشافعي في الأم ، وتعقبه بالرد ، والانتصاف لأهل المدينة في كثير من مواضعه .

(١) رسالة رسم المفتي لابن عابدين ص ١٩ .

(٢) رسم المفتي ص ١٦ .

(القسم الثاني) كتب الإمام محمد لم تبلغ في نسبتها إلى محمد مبلغ القسم الأول وهي الكيسانيات ، والهارونيات ، والجرجانيات ، والرقصات ، وزيادة الزيادات . ويقال لها غير ظاهر الرواية ، لأنها لم ترو عن محمد بروايات ظاهرة ثابتة كالأولى .

٤٧ - والقسم الأول دو عماد النقل في الفقه الحنفي ، ولذلك نوضح بعض التوضيح كل كتاب منه بكلمة .

(١) فكتاب المبسوط ويعرف بالأصل ، وهو أطول كتب محمد ، جمع فيه طوائف من المسائل التي أفتى فيها أبو حنيفة ، وفيه خلاف أبي يوسف ومحمد إن كان ثمة خلاف ، وما لم يذكر فيه خلافاً ، فهو متفق عليه بينهم وهو يبدأ كل كتاب بما ورد فيه من الآثار التي صحت عندهم ، ثم بعد ذلك يذكر المسائل وأجوبتها ، وقد يذكر خلاف ابن أبي ليلى إن كان له خلاف ، فالكتاب على هذا صورة صادقة للفقه العراقي وآثاره ، ولكنه خال من التحليل الفقهي في جملة .

وقد روى الكتاب عن محمد أحمد بن حفص تلميذه ، وقد قال ابن عابدين مانصه : « أعلم أن نسخ المبسوط المروى عن محمد متعددة ، وأظهرها مبسوط أبي سليمان الجوزجاني وشرح المبسوط جماعة من المتأخرين ، مثل شيخ الإسلام بكر المعروف بخواهر زاده ، ويسمى المبسوط الكبير ، وشمس الأئمة الحلواني ، وغيرهما ، ومبسوطاتهم شروح في الحقيقة ذكروها مختلطة بمبسوط محمد ، كأفعل شراح الجامع الصغير ، مثل نشر الإسلام وقاضيخان وغيرهما ، فيقال ذكره قاضيخان في الجامع الصغير ، وكذا في غيره » انتهى . ملخصاً من شرح البيهقي على الأشباه وشرح الشيخ إسماعيل النابلسي على شرح الدر . (١) .

ونرى من هذا أن أظهر النسخ على مقتضى هذا النص ما عند أبي سليمان الجوزجاني ، وأبو سليمان هذا هو محمد موسى بن سليمان ، قد أخذ الفقه عن الإمام محمد ، وقد عرض عليه المأمون القضاء فلم يقبل ، وتوفي بعد المائتين^(١) ، فهو على هذا راو ثان للأصل عن محمد ، غير أحمد بن حنبل . بل يظهر أنه تعددت الروايات عن محمد ، والنسخ المنقولة عنه ، كما نقل ابن عابدين .

ويظهر أن بعض الرواة أضاف إلى الأصل روايات صحيحة للإمام محمد ، فقد رأينا الحاكم يختصر في ضمن ما اختصر كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى لأبي يوسف الذي رواه عنه ، ووجدنا السرخسي يقول في مبسوطه عن هذا الكتاب « وأحب أبو يوسف أن يجمع المسائل التي كان فيها الاختلاف بين أستاذه (ابن أبي ليلى وأبي حنيفة) فجمع هذا التصنيف ، وأخذ ذلك محمد رحمه الله ، وروى عنه ذلك ، إلا أنه زاد بعض ما كان سمع من غيره . فأصل التصنيف لأبي يوسف ، والتأليف لمحمد رحمه الله عليهما فقد ذلك من تصنيف محمد ، ولهذا ذكره الحاكم رحمه الله في هذا المختصر »^(٢) .

ولكن الراجع لبعض نسخ الأصل المحفوظة لا يجد فيها كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى ، وفي بعضها اختلافهما في بعض الأبواب ، كاربعة والعارية لافي كل الأبواب التي اشتمل عليها كتاب أبي يوسف ، وهذا يؤدي بنا إلى أحد أمرين إما أن بعض الرواة زاد على الأصل اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى ، وروايته صحيحة ، وإن لم تكن مروية في ضمن الأصل ، وقد جاء الحاكم ، فاختص نسخة هؤلاء الرواة الذين زادوه . وإما أن مسائل ذلك

(١) راجع الفوائد البهية في تراجم الحنفية ص ٢١٦ .

(٢) المبسوط للسرخسي ج ٣٠ ص ١٢٨ .

الكتاب كانت متفرقة في الأصل ، فجاء الحاكم ، وتابها بالنسخة المنفردة فجمها وحدها ، وعندى أن الأول أرجح .

ومهما يكن من أثر الاختلاف في نسخ الأصل من حيث اشتهاها على ذلك الكتاب أو عدم اشتهاها ، فلا مطعن في واحدة من النسختين من حيث ما تضمنت عليه من مجموعة المعلومات ، وصحة نسبتها إلى أبي حنيفة وصاحبيه ، وقاضى الكوفة ابن أبي ليلى ، فالرواية صحيحة ثابتة على أى حال .

٤٨ - الجامع الصغير : ومجموعة المعلومات التى اشتمل عليها ذلك الكتاب رواها محمد عن أبي يوسف ، ولذلك كان يصدر كل باب من الأبواب بهذه العبارة « محمد عن يعقوب عن أبي حنيفة .. » ولقد روى بعض العلماء أنه ليس بين كتب الإمام محمد ما رواه عن أبي يوسف وحده غير هذا الكتاب ، فقد جاء فى المناقب لابن البرازى . « أنه قيل لمحمد سمعت هذا الكتاب (الجامع الكبير) من أبي يوسف . قال والله ما سمعته منه ، وهو أعلم الناس به . إلا الجامع الصغير فإنه سمعته من أبي يوسف » ولكن يظهر أن الأصح أن كل ما وصف بالصغير من كتب الإمام محمد هو رواية عن أبي يوسف .

وهذا الكتاب قد رواه عن محمد عيسى بن أبان ومحمد بن سماعة ، ويظهر أن معلومات الكتاب ، وإن كانت جمع محمد لم تكن مبوية مرتبة ، ولذلك جاء فى مقدمة النسخة المطبوعة بتمر على هامش كتاب الخراج لأبي يوسف : « وبعد فإن محمد بن الحسن رحمه الله وضع كتاباً فى الفقه ، وسماه الجامع الصغير ، وقد جمع فيه أربعين كتاباً من كتب الفقه ، ولم يبوب الأبواب بكل كتاب منها ، كما بوب كتب المبسوط ، ثم إن القاضى الإمام أبان ضاهر الدباس بوبه ورتبه ، ليسهل على المتعلمين حفظه ودراسته ، ثم إن الفقيه ابن عبد الله بن محمود

تأليفه كتبته عنه ببغداد في داره ، وقرأ عليه في شهر سنة ائمتين وعشرين
وثلاثمائة والله أعلم .

وبهذا يتبين أن ذلك الكتاب هو من جمع الإمام محمد ، رواه عن شيخه
أبي يوسف ، وجمع مسائله ، ولكنه لم يتركه فهو من تصنيفه ، لا من تأليفه
على حد تعبير السرخسي (١) .

٤٩ — الجامع الكبير : وقد اتفق العلماء على أنه لم يروه عن أبي يوسف ،
وإن كان أبو يوسف أعلم بما فيه ، على حد تعبير محمد ، ولا شك أن فيه
مسائل كثيرة تلقاها عنه ، وفيه غيرها بما عرفه أو وجده مدرناً في مذكرات
خاصة ، أو تلقاه من سائر فقهاء العراق .

وقد صنف محمد الجامع الكبير مرتين : صنفه أولاً ، ورواه عنه أصحابه
أبو حفص الكبير ، وأبو سليمان الجوزجاني ، وهشام بن عبيد الله الرازي .
ومحمد بن سماعة وغيرهم ، ثم نظر فيه ثانياً ، فزاد فيه أبواباً ومسائل كثيرة ،
وحرر عباراته في كثير من المواضع ، حتى صار أحسن لفظاً ، وأعز معنى ،
ورواه عنه أصحابه ثانياً .

وقد تولى ذلك الكتاب طائفة من العلماء بالشرح ، وتخريج مسائل ،
وردها إلى أصولها وأقيستها ، منهم أبو حازم عبد الحميد بن عبد العزيز ، وعلى

(١) قد يذكر أن أبا طاهر الدباس هو الذي رتب الجامع الصغير ، وبوبه ، ولكن
وجدنا في كتاب الفوائد البهية في تراجم الحنفية في ترجمة الحسن بن أحمد الزعفراني ما نصه :
« كان إماماً ثقة رتب الجامع الصغير لمحمد بن الحسن ترتيباً حسناً ، وبين خواص مسائل
محمد بما رواه عن أبي يوسف ، وجعله مبوباً ، ولم يسكن قبل مبوباً » . ويظهر لي أن النسخة
التي طبعت ونقلنا مقدمتها كانت بترتيب الدباس .

وقد شرح الجامع الصغير بترتيب الزعفراني المطهر بن الحسين البردي في مجلدين وسمى
شرحه التهذيب ، وشرحه ، على أبو القاسم البردي .

ابن موسى القمي ، وأحمد بن محمد الطحاوي ، وأبو الحسن الكوفي ، وأبو عمرو أحمد بن محمد الطبري ، وأبو بكر الجصاص الرازي ، وأبو الليث نصر بن محمد السمرقندي ، وأبو عبد الله محمد بن يحيى الجرجاني ، وشمس الأئمة الحلواني ، وشمس الأئمة السرخسي ، ونظر الإسلام على اليزدوي ، وأبو اليسر محمد اليزدوي ، والصدر الشهيد حسام الدين عمرو بن مازد ، ومحمود بن أحمد البرهان ، وعلاء الدين محمد السمرقندي ، وأبو حامد أحمد الغتاني ، وقاضيخان ، وبرهان الدين المرغنياني ، وجمال الدين الحصري ^١ .

ويقول طابع الكتاب في شرح الحصري : « وشرح الحصري الكبير (التحرير) في أربعة مجلدات ، طاعت الأول والرابع منها ، فإذا هو شرح حافل بالنفائس حاول لكثير من الفروع ، يستقيها تارة من الأصل وغيره من مؤلفات الإمام محمد رضي الله عنه ، وطوراً من شروح الكوخي والجصاص والسرخسي ، وبيننا تراه يحيب عما أورده بعض شراح الكتاب على بعض المسائل ، كأبي حازم والرازي والجرجاني تراه يناقش الجصاص في كثير من آرائه التي تفرد بها ، وفوق هذا كله يبين في صدر كل باب الأصل الذي بناه عليه الإمام محمد ، قدس الله سره ، يقول أصل الباب كذا وبناء على كذا ، فبذلك سهلت وجوه التفريعات ^(٢) .

٥٠ — والجامع الكبير كالجامع الصغير كلاهما خال من الاستدلال الفقهي . فليس فيه دليل من كتاب أو سنة . وليس فيه أوجه قياس مبنية مفصلة . ولكن القارئ لمسائل كل باب متبعا تفرعها وتفصيلها يلح من بين السطور قياسها . فيستنبطه من وراء التفصيلات والتفريعات ، ولا يأخذ من نص .

(١) راجع مقدمة طبع الكتاب بمصر .

(٢) مقدمة الطبع س ، ، .

ولننقل لك فروعاً في تعيب المشتري للمبيع قبل قبضه ، واعتبار ذلك التعيب قبضاً ، فهو يقول : رجل اشترى ثوباً بعشرة فلم يقبض حتى أحدث فيه عيباً ؛ فهو قبض ، فإن ضاع في يدي البائع ولم يمنعه ، لزم المشتري الثمن « وإن منعه ثم ضاع لم يكن على المشتري إلا حصة النقصان في قولهم . وإن كان الثوب حين أحدث فيه المشتري في يد البائع أو في حجره أو على عاتقه ، أو كان دابة فكان يسكبها ، ولو كان قيصاً ، والبائع لابسها ، أو دابة وهو راكبها ، أو خاتماً فهو لابسها ، فأحدث فيه المشتري ، ثم هلك ، هلك من مال البائع ، منعه بعد الحدث أو لم يمنعه » .

هذه جملة ليس فيها نص لعل يطردها قياس ، بحيث تعلى حكم هذه الفروع لما تستقيم فيه هذه العلة ، ولكن من التفصيل ، والمقابلة نستطيع استخراج العلة التي تعتبر قاعدة ، وهي أنه يعتبر النقصان الذي يحدثه المشتري في المبيع قبضاً له ، إذا كان قبض ممكناً عند إحدائه ، فإمكان القبض وإحداث العيب هي العلة التي جعلت المبيع يدخل في ضمانه ، بحيث إذا هلك يهلك عليه ، وبذلك يقاس على هذه المسائل التي ذكرها غيرها مما يشبهها في هذا ، وبذلك نستطيع أن نتعرف وجه القياس ، وإن لم ينص عليه ، وعلته وإن لم تذكر ، لأن فحوى الكلام ، وتقابل الأقسام يؤدي إليها لا محالة .

ولأنك تترى ذلك في أكثر أبواب هذين الكتابين : الجامع الصغير ، والجامع الكبير .

ولا شك أن العبارة التي نقلناها تدل دلالة واضحة على جودة التعبير ، والجمع بين أحكام الفكرة ، وسلامة العبارة ، بل جمالها .

٥١ - السير الصغير والسير الكبير : في هذين الكتابين بيان أحكام

الجهاد وما يجوز فيه وما لا يجوز ، وأحكام المصادقة ، ومتى يصح نقضها ،

وأحكام الأمان ، وعن يجوز ، ثم أحكام الغنائم ، والفدية والاسترقاق ، وغير ذلك مما يكون في الحروب ، أو يكون من مغلقاتها .

ولقد رويت عن أبي حنيفة رضى الله عنه أحكام السير كاملة ، حتى لقد قال بعض العلماء إنه تلاها على تلاميذه ، ولقد رواها عنه أبو يوسف في الرد على سير الأوزاعي ، ورواها عنه الحسن بن زياد اللؤلؤى ، ورواها عنه محمد بن الحسن في كتابيه : للسير الصغير ، والسير الكبير . وكتاب السير الصغير هو الذى ألف أولاً ، وعلى مقتضى ما قلناه سابقاً يكون مروياً عن أبي يوسف أن اطلع عليه وأقره ، فقد علمت مما قلناه من أن كل ما وصف بالصغير فهو رواية عن أبي يوسف ، وما وصف بالكبير فليس برواية عن أبي يوسف .

وأما السير الكبير فقد قال ابن عابدين نقلاً عن السرخسى فى سبب تأليفه وتاريخه ، هو آخر تصنيف صنفه محمد فى الفقه ، وكان سبب تأليفه أن السير الصغير وقع بيد عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعى عالم أهل الشام فقال لمن هذا الكتاب ؟ فقليل لمحمد العرافى . فقال ما لأهل العراق والتصنيف فى هذا الباب ، فإنه لا علم لهم بالسير ، ومغازى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه كانت من جانب الشام والحجاز دون العراق ، فإنها محدثة فتحاً ، فبلغ ذلك محمداً ، فغاضه . وفرغ نفسه ، حتى صنف هذا الكتاب ، فحكى أنه نظر فيه الأوزاعى وقال : لولا ما ضمنه من الأحاديث لقلت إنه يضع العلم ، وإن الله تعالى عين جهة إصابة الجواب فى رأيه ، صدق الله العظيم « وفوق كل ذى علم علیم » (١) .

هذا ما ذكره السرخسى ، ونقله عنه ابن عابدين ، وهو يقرر أمرين :

(أحدهما) أن كتاب السير الكبير آخر كتب محمد تأليفاً .

(وثانيهما) أن سبب تأليفه هو إنكار الأوزاعى أن العراقيين لهم كتب

(١) رسالة رسم المفتى ص ١٩ وشرح السير الكبير ص ٤ طبع الهند .

في السير وأن الأوزاعى اطلع على كتاب السير الكبير ونريد أن نناقش هذين الأمرين بكلمة موجزة .

أما الأمر الأول فهو مقرر ثابت ، ولذا لم يروه عنه راوى كتبه أبو حفص الكبير أحمد بن حفص ، إذ قد صنفه بعد أن غادر هذا العراق ، بل الذى رواه عنه أبو سليمان الجوزجاني ، وإسماعيل بن ثوابه ، ولقد قالوا إنه كتبه بعد أن وقعت الوحشة بين محمد وأبي يوسف ، ولذا لم يذكره في الكتاب ، لعظم النفرة ، وإذا روى عنه حديثاً لم يذكره باسمه . بل يقول حدثني الثقة والمراد أبو يوسف .

أما الأمر الثاني : وهو أن كون التأليف كان سببه استنكار الأوزاعى . وأن الأوزاعى اطلع عليه ، فهذا كلام مردود غير مقبول ، لأنه يناقض الحقائق التاريخية ، إذ أن الأوزاعى مات سنة ١٥٧ ، ومحمد ولد سنة ١٢ ومات سنة ١٧٩ ، فلو قبلنا هذا الكلام لأدى بنا القول إلى أن محمداً قد صنف آخر كتاب له . وهو في الخامسة والعشرين من عمره على الأكثر ، إذ بين ولادته ووفاة الأوزاعى ٢٥ سنة ، وغير معقول أن يكون آخر المؤلفات له في سن الخامسة والعشرين ، بل المعقول أن يتبدى التأليف بعد هذه السن ، ثم لو قبلنا هذه الرواية لكان علينا أن نقول إن محمداً قد مكث أكثر من اثنتين وثلاثين سنة لم يكتب كتاباً ، وهذا غريب ، ومتن الكتاب كما ذكرنا يدل على أنه ألف بعد أن وقعت النفرة بين أبي يوسف ومحمد ، إذ لم يذكر فيه أباً يوسف قط ، وما كان هذه النفرة إلا بعد أن بلغ محمد أشده ، وصار في مكان من العلم والتقدير يناقش فيه شيخه ، وذلك لا يكون في سن الخامسة والعشرين .

والسير الكبير والصغير بين الأحكام ، وأسنادها من الآثار والأخبار .

٥٢ - وكتاب الزيادات هو الكتاب السادس من كتب ظاهر الرواية .

وقد اشتمل على مسائل زائدة على الكتب السابقة ، وبعض العلماء لا يذكره في كتب ظاهر الرواية ، ويعدّه من النوادر ، ويمكن الأكثرين يعدونه منها ^(١) .

٥٣ — ولمحمد كتابان آخران ذكرنا أنهما اشتبرا ، حتى كان لهما قوة ظاهر الرواية ، وإن لم يذكرهما العلماء .

(أحدهما) في الرد على أهل المدينة . وقد روى هذا الكتاب الشافعي في الأم ، وعلق عليه ، وناقش رأى أبي حنيفة الذي نقله محمد ، ورأى أهل المدينة ، وانتهى من المناقشة في كل مسألة إما إلى موافقة أبي حنيفة ، وإما إلى موافقة أهل المدينة ولهذا الكتاب قيمة من ناحيتين : (أحدهما) أنه ثابت السند صادق الرواية ، وحسبك أن تعلم أن الشافعي رواه ، ودونه في الأم .

(وثانيهما) أن الكتاب فيه استدلال بالقياس والسنة ، والآثار . فهو من الفقه المقارن ، وإذا أضيفت إليه تعليقات الشافعي وموازنته بين الآراء المختلفة كان فقهاً مقارناً ، محصاً موزوناً .

أما ثاني الكتابين فهو كتاب الآثار ، وقد جمع فيه الأحاديث والآثار التي كانت عند أهل العراق ورواها أبو حنيفة رضي الله عنه ، وهو يتلاقى في كثير من مروياته مع كتاب الآثار لأبي يوسف ، وكلاهما يعد مسنداً لأبي حنيفة . ولها قيمة من حيث دلالتهما على مقدار اطلاع أبي حنيفة على الأحاديث وآثار الصحابة والتابعين ، ومقدار اعتماده في الاستدلال على الآثار والحديث ، وما يشترطه في الرواية ، ومن حيث دلالتهما على عماد المذهب الحنفي ، إذ

(١) قد شرح الزيادات أحمد بن محمد أبو نصر العتاني المتوفى سنة ٥٨٢ هـ وجاء في الفوائد البهية في ترجمته « من تصانيفه شرح الزيادات قالوا دقق فيه وحقق وأبدع ما لا يوجد في غيره . قال الجامع قد طالعت شرح الزيادات وانتفعت به ، وهو مختصر ليس بالعلويل الممل ، ولا بالقصير المخل » .

فيهما مجموع الأقضية والفتاوى التي أخذ فيها بالنصر ، واستنبط العال من ثناياها ، ثم قاس عليها ، وفرع الفروع ، وأصل الأصول ، ووضع القواعد .

٥٤ — كتب ظاهر الرواية : تعد كتب ظاهر الرواية الأصل الذي يرجع إليه في فقه أبي حنيفة وأصحابه ، وحيث نص على المسألة فيها فهي المذهب ، وغيره لا اعتبار لما يرويه إذا خالفها ، إلا في مسائل قليلة ، ولذلك عني العلماء بها من التقديم فشرحوها ، وخرجوا مسائلها ، وأصلوا أصولها ، وفرعوا عليها ، ولقد كان من عنايتهم بها أن حاولوا جمعها في كتاب واحد ، فقام في أوائل المائة الرابعة أبو الفضل محمد بن محمد بن أحمد المروزي المشهور بالحاكم الشهيد ، وألف كتاباً سماه الكافي ذكر فيه ما جاء في كتب الإمام محمد الستة ، وحذف المكرر من المسائل ذلك بأن محمداً كان يذكر المسألة الواحدة في أكثر من كتاب من كتبه أحياناً ، فلما جمعها للحاكم الشهيد اكتفى بذكر المسألة مرة واحدة .

وقد شرح الكافي شمس الأئمة السرخسي في كتاب سماه المبسوط . وقد استفاد في بيان أصول المسائل وأدلتها وأوجه القياس فيها ، وهو حجة في كل ما اشتمل عليه ، حتى لقد قال الطرسوسي في مكاتبه : « مبسوط السرخسي لا يعمل بما يخالفه ولا يركن إلا إليه . ولا يعول إلا عليه » .

ولقد قال السرخسي في مقدمته :

إني رأيت في زمانى بعض الإعراض عن الفقه من الطالبين ، لأسباب : منها قصور الهمم ، حتى اكتفوا بالخلافيات من المسائل الطوال . ومنها ترك النصيحة من بعض المدرسين بالتطويل عليهم بالنكات الطردية التي لا فقه تحتها ، ومنها تطويل بعض المتكلمين بذكر ألفاظ الفلاسفة في شرح معاني الفقه ، وخالط حدود كلامهم بها ، فرأيت الصواب في تأليف شرح المختصر ،

لا أزيد على المعنى المؤثر في بيان كل مسألة اكتفاء بما هو المعتمد في كل باب ،
وقد انضم إلى ذلك سؤال بعض الخواص من أصحابي ، زمن حبسي^(١) ،
حين ساعدوني لأدنى — أن أملى عليهم ذلك ، فأجبتهم إليه .

والكتاب مشرق الديباجة ، حلو العبارة ، جزل البيان ، ليس فيه
تعقيد وإن كان فيه تعمق ، يعرض للأقيسة الدقيقة ، فيجعلها بالعبارة
البيّنة الواضحة .

زفر بن هذيل

٥٥ — وهو أقدم صحبة لأبي حنيفة من صاحبيه أبي يوسف ومحمد ،
فقد توفي عن ثمان وأربعين سنة عام ١٥٨ ، ولقد كان أبوه عربياً ، وأمه
فارسية ، فكانت له خمائص العنصرين وكان قوى الحجة ، أخذ عن أبي حنيفة
فقعه الرأي ، حتى غلب عليه على ما سواه ، وكان أحد أصحاب أبي حنيفة
قياساً ، ونقد جاء في تاريخ بغداد في الموازنة بين الأربعة أنه روى أن المزني
جاءه رجل ، فسأله عن أهل العراق . قال ما تقول في أبي حنيفة ؟ قال :
سيدهم ، قال فأبو يوسف ؟ قال أتبعهم للحديث . قال فمحمد بن الحسن ؟
قال : أكثرهم تفرعاً ، قال فزفر ؟ قال أحدهم قياساً .

وزفر لم يؤثر عنه كتب ؛ ولم تعرف له رواية لمذهب شيخه ، ويظهر أن
السبب في ذلك قصر حياته بعده فقد توفي بعده بنحو ثمانى سنوات ، بينما
الصاحبان عاش كل منهما بعده أكثر من ثلاثين عاماً . فتوافر لهم زمن للكتابة
والتدوين والمراجعة والدرس .

(١) توفي السرخسي حوالى سنة ٤٩ ، وقد حبس بسبب نصيحته لبعض الأمراء ،
ويقولون إنه أملى كتابه على تلاميذه من داخل السجن ثم خارجه ، حتى وصل إلى باب
السرط ، فجاء الإفراج عنه والله أعلم .

ولكن يظهر أنه عمل على نشر آراء أبي حنيفة بلسانه ، وإن لم يدونها بقلبه ، ويظهر أنه تولى قضاء البصرة في حياة أبي حنيفة . فقد جاء في الانتقام لابن عبد البر أنه ولي قضاء البصرة ، فقال له أبو حنيفة ، قد علمت ما بيننا وبين أهل البصرة من العداوة والحسد والمنافسة ، ما أظنك تسلم منهم ، فلما قدم البصرة قاضياً اجتمع إليه أهل العلم ، وجعلوا يباظرونه في الفقه يوماً بعد يوم ، فكان إذا رأى منهم قبولاً واستحساناً لما يحجى به قال لهم : هذا قول أبي حنيفة ، فكانوا يقولون : ويحسن هذا أبو حنيفة ؟ فيقول لهم نعم وأكثر من هذا ، فلم يزل بهم إذا رأى منهم قبولاً لما يحتاج به عليهم ، ورضا به وتسليماً له — قال هذا قول أبي حنيفة ، فيعجبون من ذلك . فلم تزل حاله معهم على هذا ، حتى رجع كثير منهم من بغضه إلى محبته وإلى القول الحسن فيه ، بعد ما كانوا عليه من القول السيء .

وقد خلف زفر أبا حنيفة في حلقته ، ثم خلف من بعده أبو يوسف .

رواة آخرون

٥٦ — ومن فقهاء المذهب الحنفي الذين يعدون من رواة آراء أبي حنيفة الحسن بن زياد اللؤلؤي السكوني المتوفى سنة ٢٠٤ ويقولون إنه تلميذ لأبي حنيفة وكان من أصحابه ، وقد اشتهر برواية الحديث ، حتى كان يقول كتبت عن ابن جريج اثني عشر ألف حديث كلها يحتاج إليه ، كما اشتهر برواية آراء أبي حنيفة ولكن بعضاً من المحدثين يرفضون روايته ، ولقد قال فيه أحمد ابن عبد الحميد الحازمي « ما رأيت أحسن خلقاً من الحسن بن زياد ، وكان الناس تكلموا فيه ، ليس في الحديث بشيء » والفقهاء كذلك لا يرفعون روايته للفقه الحنفي إلى درجة كتب ظاهر الرواية للإمام محمد .

وقد أخذ عنه محمد بن سماعه ومحمد بن شجاع الثلجي وعلى الرازي ،
وعمر بن مهير والد الخفاف ، واقد أثني على فقهه كثيرون ، حتى قال يحيى
ابن آدم : « ما رأيت أفقه من الحسن بن زياد . وقد تولى قضاء الكوفة
سنة ١٩٤ ، ولكن روى أنه كان لا يحسن القضاء كما يحسن الفقه . ولذلك
استعفى واستراح منه ، وقد جاء في الفهرس لابن النديم « قال الطحاوي :
له من الكتب كتاب المجرّد لأبي حنيفة روايته ، وكتاب أدب القاضي وكتاب
الخصال ، وكتاب معاني الإيمان ، وكتاب النفقات وكتاب الخراج ، وكتاب
الفرائض ، وكتاب الوصايا ، وذكر في الفوائد البهية أن له أيضاً كتاب
الأمالي .

٥٧ - هؤلاء الذين ذكرناهم كانوا من أصحاب أبي حنيفة وتلقوا عنه ،
وانذكر بعض من تلقوا عن أصحابه أو من بعدهم ، ولكنهم امتازوا برواية
الفقه الحنفي وتدوينه ، حتى أوصلوه إلى الأخلاف ، ومن هؤلاء :

عيسى بن أبان ، وقد تلمذ للإمام محمد ، وتفقه عليه ، وقد تولى قضاء
البصرة وقد كان في أول أمره يتحامى مجلس محمد بن الحسن ، ويقول عن تلاميذ
أبي حنيفة هؤلاء قوم يخالفون الحديث ، حتى جذبه محمد بن سماعه إليه .
ولما استمع إليه في أول مجلس قال له محمد : ما الذي رأيتنا نخالفه من
الحديث ، فسأل عن خمسة وعشرين باباً من الحديث ، فأخذ محمد يجيبه بما
فيها . ويأتى بالشواهد والدلائل فلزم عيسى بن الحسن لزوماً شديداً .

واقد قال ابن النديم : إن عيسى بن أبان من الكتب كتاب الحج ،
وكتاب خبر الواحد وكتاب الجامع وكتاب إثبات القياس ، وكتاب اجتihad
الرأى . وقد توفي سنة ٢٢٠ .

ومنهم محمد بن سماعه ، وقد كان تلميذاً لمحمد بن الحسن والحسن بن زياد ،

وروى كتب النوادر عن أبي يوسف ومحمد، وقد ولي القضاء للمأمون سنة ١٩٢،
وبقي فيه إلى أن ضعف بصره، وله من الكتب كتاب أدب القاضي، وكتاب
المحاضر والسجلات والنوادر. وقد توفي سنة ٢٣٣.

ومنهم هلال بن يحيى الرأى البصرى، ويظهر أنه تتلمذ على يوسف بن خالد
السمتي البصرى الذى تتلمذ لأبى حنيفة، وقد أوصاه أبو حنيفة وصية كلها
حكم خالدة عندما فصل عنه إلى البصرة، وقد روى أخبار يوسف هلال
هذا، وتلمذ أيضاً لأبى يوسف وزفر.

وقد كان هلال هذا ثانى اثنين نقلأفته العراقيين فى الوقف، وفروع
الأحكام فيه، وله فيه كتاب مطبوع فى الهند ومشهور، ولم يذكر ابن النديم
كتاب الوقف هذا فى ضمن كتبه، وذكر منها كتاب تفسير الشروط، وكتاب
الحدود وقد توفي سنة ٢٤٥.

ومنهم أحمد بن عمر بن مهير الخصاف المتوفى سنة ٢٦١، قد أخذ فقه
أبى حنيفة عن أبيه، عن الحسن بن زياد، وكان فقيهاً فرضياً، حاسباً عارفاً
بمذهب أبى حنيفة وقد قال شمس الأئمة الحلوانى: «الخصاف رجل كبير فى
العلوم، وهو ممن يمح الاقتداء به، وله كتاب الأوقاف، وهو يعد المصدر
الثانى لأحكام الأوقاف والتفريع فيها على مذهب أبى حنيفة، والأول كتاب
هلال، كما علمت، وله من الكتب غيره كتاب الحيل، وكتاب الوصايا،
وكتاب الشروط الكبير، وكتاب الشروط الصغير، وكتاب الرضاع،
وكتاب المحاضر والسجلات، وكتاب أدب القاضي، وكتاب الخوارج المبتدى،
وكتاب إقرار الورثة بعضهم لبعض، وكتاب القصر وأحكامه، وكتاب
السمير والقبور.

ومنهم أحمد بن محمد بن سلامة أبو جعفر الطحاوى المتوفى سنة ٢٣١،

ابتدأ حياته بتلقي الفقه الشافعي على خاله إسماعيل بن يحيى المزني صاحب الشافعي ، ولكنه كان كثير النظر في الفقه العراقي ، حتى انتهى به الأمر إلى الاتجاه إليه . وقد خرج من مصر مولده ومنشئه إلى الشام ، وتلقى فقه العراقيين عن أبي حازم عبد الحميد قاضي قضاة الشام ، وقد كان هذا تلميذاً لعيسى بن أبان الذي أخذ عن محمد كما علمت ويظهر أن جمع الطحاوي بين دراسة الفقه الشافعي ، والفقه العراقي ، قد أعطاه حرية نقد أكثر من غيره فكانت دراسته للفقهين دراسة ناقدة فاحصة ، وإن انتهى أخيراً إلى الحنفية ، ولذلك يعد فقيهاً مجتهداً ، لا فقيهاً مقلداً ، ويقول فيه الدهلوي : « إن مختصر الطحاوي يدل على أنه كان مجتهداً ، ولم يكن مقلداً للمذهب الحنفي تقليداً محضاً ، فإنه اختار أشياء تخالف مذهب أبي حنيفة . لما لاح له من الأدلة القوية » .

وقد قوى هذه النزعة عنده علمه بالأحاديث والأخبار ، فقد كان محدثاً ، سمع الحديث من كثير من المصريين وغيرهم ، فكان بذلك فقيهاً اجتمع له علم الرأي والقياس ، وعلم الأخبار والآثار ، وكتبه في المذهب الحنفي تعدد الحلقة الوسطى فيه ، جمعت علم المتقدمين ، ونقلته إلى المتأخرين محمداً نقياً .

ومن كتبه أحكام القرآن ، وكتاب معاني الآثار ، ومشكل الآثار والمختصر ، وشرح الجامع الصغير ، وشرح الجامع الكبير ، وكتاب الشروط الكبير ، والصغير ، والأوسط ، والمحاضر والسجلات ، والوصايا والفرائض ، وحكم أراضى مكة ، وقسم الفيء ، والغنائم وغير ذلك .

٥٨ — هذه الكتب هي التي كتبها أصحاب أبي حنيفة بالرواية عنه بسند متصل به ، أو حكيت فيها أقواله من غير ذكر لسند ، وهذه كتب من جاموا بعدهم ملخصين أو شارحين أو منرعين أو ناقلين وفاحصين وتعتبر تلك

الكتب يتابع الفقه الحنفى فقد جاء بعدهم المتأخرون من الفقهاء فشرحوها وفعروا عليها ، وأفتوا على مقتضاها ، واستنبطوا الأدلة لما لم يذكر له أدلة منها ، ثم اختصروا تلك الكتب فى متون مختصرة جامعة ضابطة ، وشرح تلك المتون علماء بشروح مستفيضة ، أو غير مستفيضة ، وهكذا كان ما شتمت عليه هاتيك الكتب مادة الفقه الحنفى غيروا أشكالها فى أوضاع مختلفة ، فكانت أحياناً متناً ، وأحياناً شرحاً . وأحياناً تطبق فتاوى فى واقعات ، ولم يزد على المادة شىء إلا التفرع عليها ، والتخريج لمن يجوز منه التخريج .

مراتب الكتب فى الفقه الحنفى

٥٩ — لمحت مما ذكرنا أن الكتب التى روت الفقه الحنفى ليست فى درجة واحدة من حيث قوة الرواية ، وإذا أضيف إلى الكتب المروية ما أضافه المتأخرون من فتاوى وتخريجات للمادة الفقهية التى انتقلت إليهم من الأئمة الذين أنشئوا المذهب صارت الكتب فى الفقه الحنفى مراتب ثلاثاً .

أولها — الأصول ، وتسمى ظاهر الرواية كما قلنا ، وهى مشتملة على أقوال أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد التى دونها الإمام محمد فى كتبه الستة التى ذكرناها .

الثانية — النوادر ، وهى مروية عن أصحاب المذهب المذكورين ، واسكن فى غير الكتب الستة المذكورة ، بل فى كتب أخرى للإمام محمد ، كالكيسانيات والهارونيات ، والجرجانيات ، والرقيات ، أو فى كتب غيره ، ككتب الحسن ابن زياد وغيره ، ويقول ابن عابدين إن من هذا القسم كتب الأمالى لأبى يوسف ويقول فى ذلك : ومنها كتب الأمالى لأبى يوسف ، والأمالى جمع إملاء ، وهو أن يقعد المجتهد وحوله تلامذته بالمحابر والقراطيس ، فيتكلم العالم

بما فتحه الله تعالى عليه عن ظهر قلبه في العلم ويكتبه التلامذة ، ثم يجمعون ما يكتبونه ، فيصير كتاباً ، فيسمونه الإملاء والأمالى ، وكان ذلك عادة السلف من الفقهاء والمحدثين وأهل العربية ، فاندurst لذهاب العلم والعلماء ، وإلى الله المصير ، (١) .

ومن هذا القسم ما نقل بطريق الرواية المقررة كروايات محمد بن سماعه ومعل بن منصور وغيرهما في مسائل معينة ، فإن هذه أيضاً تعد من النوادر ، ولا تعد من الأصول .

وهذا القسم في مرتبة دون مرتبة القسم السابق ، ولذا لو تعارضت الأصول والنوادر في حكم مسألة يؤخذ برواية الأصول ، لأنها المعتبرة أصلاً للمذهب ، وهي أقوى سنداً .

الثالثة - الفتاوى والواقعات ، وهي مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون فيما سئلوا عنه من رسائل واقعة لم يجدوا رواية لأهل المذهب المتقدمين ، وأولئك المتأخرون هم أصحاب أبي يوسف ومحمد ، وأصحاب من بعدهم ، وهم كثيرون ، قد بينت أخبارهم كتب الطبقات . وقد ذكر ابن عابدين بعض هؤلاء وابن رستم ، « من أصحاب أبي يوسف ومحمد رحمهما الله مثل عصام بن يوسف ، وابن رستم ، ومحمد بن سماعه ، وأبي سليمان الجوزجاني وأبو حفص البخاري ، ومن بعدهم مثل محمد بن سلمة ومحمد بن مقاتل ، ونصير بن يحيى ، وأبي النصر القاسم بن سلام ، وقد يتفق لهم أن يخالفوا أصحاب المذهب لدلائل وأسباب ظهرت ، وأول ما جمع فتاواهم فيما بلغنا كتاب النوازل للفقهاء أبي الليث السمرقندي ، ثم جمع المشايخ بعده كتباً أخرى ، منها مجموع النوازل والواقعات للناطفي . والواقعات للصدر الشهيد ،

ثم ذكر المتأخرون هذه المسائل مختلطة غير متميزة ، كما في فتاوى قاضيخان وغيرهما وميز بعضهم كما في المحيط لرضي الدين السرخسي ، فإنه ذكر أولاً مسائل الأصول ، ثم النوادر ، ونعاً فعل ، (١) .

ولا شك أن مسائل الواقعات والفتاوى أنزل مرتبة من الأصول والنوادر ، لأن الأصول والنوادر أقوال أصحاب المذهب . وإن تفاوتت الرواية فيهما . أما الفتاوى والواقعات فهي تخريجات على أقوالهم ، وقد تكون فيها مخالفة للعروى عنهم تتقبل على أنها اجتهاد من أصحابها ، لا على أنها أقوال لأبي حنيفة وأصحابه فهي تؤخذ على أنها آراء لهم ، ولا يحمل الأقدمون شيئاً من نسبتها إليهم .

٦ . — ومن مجموع هذه الأقسام الثلاثة يتكون المذهب الحنفي ، كما نوهنا ، وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه وما يذكر من المسائل في هذه الكتب من غير خلاف يسكون باتفاق أبي حنيفة وصاحبيه . وما يذكر فيه خلاف فهو على النحو الذي بين . وكتب ظاهر الرواية تذكر خلاف أبي حنيفة وصاحبيه ، وقد تذكر في أحوال قليلة خلاف زفر ، أما كتب النوادر والفتاوى ، ففي الغالب تذكر خلافه . إن كان له خلاف .

والترجيح بين الأقوال المختلفة ، موضعه الترجيح والتخريج في المذهب إن شاء الله .

مكان فقهه أبي حنيفة مما سبقه من فقه

٦١ — نريد أن نخوض في بيان الأصول التي بنى عليها أبو حنيفة استنباطه وكانت ينبوع فقهه، وأن نشير إلى موضوع تصدى له بعض الكتاب، وهو مكان الفقه الحنفي مما سبقه من فقه، أكان مبتدعاً للمسلك الذي سلكه، وأكان فقهه جديداً في بابه لم يسبق بمثله، أم كان هو متبعاً لمسلك سلك من قبل لم يأت فيه بجديد، أم كان أبو حنيفة متمماً لعمل ابتداء في العراق، فجاء أبو حنيفة في نهايته، فأتم الدور، وأوفى على الغاية؟ تلك أحوال ثلاث، لا بد أن يكون أبو حنيفة في إحداها، ولقد ادعى المنتصبون له أنه أتى بجديد من التفكير الفقهي، وإن كان أساسه الكتاب والسنة والأثر الصحيح عن الصحابة، ولكن لا يتمسك بذلك الادعاء، والحمد لله أكثر المنتمين إليه المتبعين لمذهبه.

واقعد كان في مقابل هؤلاء الذين أفرطوا في التعصب من ادعى أن أبا حنيفة مكانه في الفقه مكان المنع لم يأت بجديد إلا في التخريج، وسرعة التفريع، وعين هؤلاء صاحب هذه الطريقة الذي اتبعه فيها أبو حنيفة، وهو إبراهيم النخعي، ومن هؤلاء الدهلوي، فقد جاء في كتابه حجة الله البالغة مائنه: «كان أبو حنيفة رضي الله عنه الزمهم بمذهب إبراهيم وأقرانه، لا يجاوزه، إلا ما شاء الله، وكان عظيم الشأن في التخريج على مذهبه، دقيق النظر في وجوه التخريجات؛ مقبلاً على الفروع أتم إقبال، وإن شئت أن تعلم حقيقة ما قلنا، فلنخص أقوال إبراهيم وأقرانه من كتاب الآثار لمحمد رحمه الله، وجامع عبد الرزاق، ومصنف أبي شيبة، ثم قايسه بمذهبه، تجده لا يفارق تلك المحجة إلا في مواضع يسيرة. وهو في تلك اليسيرة أيضاً لا يخرج عما ذهب إليه فقهاء الكوفة» (١).

وفى هذا النص كما ترى حكم على أبى حنيفة بأنه لم يأت بتفكير فقهي جديد ، بل هو متبع كل الاتباع . ناقل كل النقل لإبراهيم وأقرانه ، لا يخرج عن آرائهم ، إلا فيما لا يسكون لهم اجتهاد فيه . وإن خرج فألى أقوال علماء السكوفة ، أو ليفزع ويخرج على أقوال إبراهيم وأقرانه .

ولاشك أن فى هذا الحكم مضماً لمكان أبى حنيفة فى الفقه ، لأنه يجعله مقادراً ، أو فى حكم المقلد المتبع ، لأن صاحب المذهب المجتهد ، ولو كان أبو حنيفة كذلك ، ما كان له كل ذلك التأثير فىمن لحقه من أجيال ، وإن القدر الذى اشتملت عليه كتب الآثار التى اتخذها الدهلوى حجة له — ليس هو كل ما اشتملت عليه كتب ظاهر الرواية التى روت مذهب أبى حنيفة ، بل لا تصل إلى مقدار النصف أو الربع ، وإن كتب الآثار نفسها ، وهى آثار محمد ، وآثار أبى يوسف ، فيها كثير من الأحاديث لم تكن عن طريق إبراهيم النخعى ، بل بعضها كان عن طريق عطاء وابن عباس ، وقد فتحنا كتاب الآثار لأبى يوسف فوجدنا الحديث الآتى عن عباس ، وهو يبين حكم الحج إن كان جماع قبل طواف الزيارة وهذا نص مافى الآثار ، حدثنا يوسف عن أبيه عن أبى حنيفة ، عن عطاء ، عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال فى الرجل يجامع بعد ما يقف بعرفات قبل أن يطوف بالبيت إن عليه بدنة ، ويتم ما بقى من حجه ، وحجه تام . . . ثم يروى عن إبراهيم أنه قال فى محرم جامع قبل عرفات أو بعده ، قبل أن يطوف بالبيت عليه فى الوجهين شاة ، ويقضى ما بقى من حجه ، وعليه الحج من قابل .

وقد قال محمد فى آثاره والقول ما قال ابن عباس رضى الله عنهما ^(١) . ومذهب أبى حنيفة كما نصت كتب المذهب أن الجماع قبل الوقوف بعرفات

(١) راجع الآثار لأبى يوسف وهاشه ص ١١٨ .

يفسد الحج ، والجماع بعد الوقوف ؛ لا يفسده ، كما هو رأى ابن عباس (١) .

وترى من هذا أن أبا حنيفة ترك رأى إبراهيم وراه ظاهرياً ، وأخذ بقول ابن عباس الذى رواه عطاء ، وهذا من فقه مكة ، لا من فقه الكوفة ، فهو قد ترك إبراهيم والكوفة معاً ، فأين فى هذا من الاتباع المطلق لإبراهيم وأقرانه ، أو أهل الكوفة ، وذلك كثير من آثار أبى يوسف .

٦٢ — والحق أن أبا حنيفة قد أتى فأوضح الفقه العراقى وأوفى فيه على الغاية ، ولم يقتصر على ما وجد ، بل سلك طريقاً قد ابتداه غيره ، وسار هو إلى آخر الدرب ، فلسنا نغالى مغالاة المتعصبين ، ولا نغمطه غمط الآخرين ، إذ لا شك أن آراء إبراهيم النخعى كان لها تأثير كبير فى تكوين منطق أبى حنيفة الفقهى ، وأنها هى التى فتحت له عين الفقه ، ولكن ليس معنى ذلك أن أبا حنيفة لم يأخذ من غيره ، ولم يسلك إلا طريقه هو ، بل إن الفرض الذى يتفق مع الوقائع ، ومجموع مادون لأبى حنيفة من آراء فقهية — هو أن أبا حنيفة ابتدأ دراسته الفقهية ، بما تلقاه عن شيخه حماد من فقه إبراهيم النخعى وروايته ، ثم كمل دراسته بما تلقاه عن غير حماد من روايات ، وما استنبطه من أقيسة وبراهين ، من وثت أن حل محل حماد فى حلقاته إلى أن مات ، أى نحو ثلاثين سنة .

إن الراوى الذى نقل فقه إبراهيم إلى أبى حنيفة هو حماد بلا شك ، فإنك تقرأ الآثار لأبى يوسف ومحمد ، فتجد أن حماداً هو سند الرواية عن إبراهيم إلا فيما ندر ، فكأن أبا حنيفة فى تلقيه عن حماد إنما كان يأخذ فقه إبراهيم ، ولقد لزمه ليأخذ عنه ذلك الفقه ، وإذا كان حماد قد مات قبل أبى حنيفة بثلاثين سنة ، فإن المعقول أن أبا حنيفة كان فى هذه المدة يواصل

دراساته الحرة خيراً قيدة ، وفيها اتصل بكثيرين جداً من الفقهاء ودارسهم ، بل هو في أثناء تلقيه عن حماد كان يأخذ عن غيره كعطاء ابن أبي رباح ، فليس بمعقول إذن أن يكون فقهه كله مستمداً من فقه إبراهيم ، نعم إنه إبراهيم كان فقهه معيناً استقى منه ، بل كان أعظم الأنابيع أثراً في تكوينه ، ولكنه لم يكن مقامه منه مقام المقاد المتبع ، بل مقام المجتهد المختار ، كما سيتبين .

٦٣ - ومهما يكن موضع أبي حنيفة من إبراهيم فإنه مما لا مجال للريب فيه أنهما الشخصيتان البارزتان في تكوين الفقه العراقي ، وأن منطقهما الفقهي متحد إلى درجة جعلت بعض العلماء يزعم ذلك الزعم وهو أن شخصية المتأخرانية في شخصية المتقدم ، وهو زعم باطل ، لأن الاتحاد في التفكير ليس كالالاتحاد في الآراء ، إذ الأول من قبيل المشاكة والاتفاق العقلي . والثاني من قبيل التقايد والاتباع ، ولم يكن أبو حنيفة مقلداً ، بل قد صرح بأن له أن يجتهد كما اجتهد إبراهيم .

ومن أجل أن يستبين ذلك الاتحاد الفكري نشير بكلمة إلى إبراهيم النخعي :

كان إبراهيم فقيه الرأي بالعراق كما كان سعيد بن المسيب فقيه الحجاز ، وكانا شخصيتين متقابلتين . وقد أدرك إبراهيم طائفة من الصحابة منهم أبو سعيد الخدري وعائشة ، ولكن أكثر رواياته كانت عن التابعين ، وكان ينظر إلى معاني ما يرويه من الحديث أكثر من انظر إلى سنده .

كان ينقد الحديث من ناحية متنه ومعناه أكثر مما ينقده من ناحية روايته ، حتى لقد قال فيه الأعمش . كان إبراهيم صير في الحديث . واقد كان يستمع إلى الحديث فيقبل بعضه ، ويرد بعضه بناء على ما أداه إليه نقده

ونفسه ، وكان يقول : « انى لأسمع الحديث ، فأنظر إلى ما يؤخذ منه ، وأدع سائرهم ، وقد كان كثير الإرسال فى الحديث ، وكان مع ذلك يتخرج فى الرواية عن رسول الله ، ويؤثر أن يقول قال الصحابي عن أن يقول قال رسول الله ، وقيل له : يا أبا عمران ، أما بلغك حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم تحدثنا به ؟ قال : بلى ، ولكن أقول : قال عمر ، قال عبد الله ، قال علقمة ، قال الأسود أحب إلى وأهون ؛ وكان يتحدث بمعاني الأحاديث من غير تمسك بنصها .

ومن كل هذا يتبين أنه كان يتجه إلى دراسة الآثار دراسة عقلية يفهم نصوصها ويتجه إلى معانيها ، ويستخلص الأحكام منها بالرأى والقياس ، ولقد كان يقول : « لا يستقيم رأى بلا رواية ، ولا رواية بلا رأى » فكان يدرس الفقه من الروايات ، ويفهم الروايات بالرأى والعقل ، فيأخذ فقيها ، وبذلك عد بحق أول شخصية فقهية فى العراق جعلت لفقه الرأى به كونا ووجودا ، ومعنى مقبولا .

ويظهر أن إبراهيم مع أنه شيخ فقهاء الرأى بالعراق وإمامهم لم يكن عن يسير وراء الفروض الفقهية المجردة كثيراً ، ولذلك ما كان يفتى ، حتى يستفتى ، ولا يفرض قبل السؤال ، بل يجيب إذا سئل . روى بعضهم فقال : « جلست إلى إبراهيم ما بين العصر إلى المغرب فلم يتكلم ، فلما مات سمعت الحكم وحامداً يقولان : قال إبراهيم فأخبرتهما بجلوسى ، فلم يتكلم ، فقالا . أما أنه لا يتكلم حتى يسأل . ولقد قال : دوددت أنى لم أكن تسكمت ، ولو وجدت بدأ من الكلام ما تسكمت ، وإن زماناً صرت فيه فقيه الكوفة لزمان سوء . »

ويظهر أنه نشأ فى بيئة فقهية ، فأسرته كلها فقهاء . خاله علقمة فقيه ، وابنا خاله الأسود وعبد الرحمن فقيهان .

ولما مات سنة ٩٥ قال الشعبي معاصره : « دفنتم أفقه الناس ، قيل ومن الحسن ؟ قال أفقه من الحسن ، ومن أهل البصرة ، ومن أهل الكوفة ، وأهل الشام وأهل الحجاز » .

٦٤ — هذا هو إبراهيم فقيه العراق الذي تأثر أبو حنيفة خطاه أولاً ، ثم استقل بتكوين فقهه ثانياً ، وترى اتحاداً في الفكر الفقهي بين الرجلين . فكلاهما كان يتجه إلى نقد الحديث من حيث معناه كما سنوضح ذلك عند الكلام في اعتماد أبي حنيفة على الحديث ، وكلاهما كان يفسر الحديث تفسيراً فقهيّاً يستخرج من ثناياه العلل التي تبني عليها الأحكام ليطرد بها القياس . وإبراهيم كان يكثر من إرسال الحديث ، وأبو حنيفة كان يقبل المراسيل . ويحتج بها .

ولكن مع هذه الموافقة في المنحى الفقهي للرجلين نجدهما يفترقان في أمرين بارزين (أحدهما) أن أبا حنيفة أخذ كثيراً من فقه مكة والمدينة ، ومسند أحاديثه والآثار يدلان على أنه لا يمتنع عن التحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ثانيهما — أن أبا حنيفة كان يكثر من التفريع ، ويفرض الفروض ، ولا يقتصر على ما يسأل عنه ، بل كان يقدر مسائل لم تقع ويبين حكمها ، ويوضح أدلتها ، فلم يقتصر على ما كان يسأل عنه ، كما فعل إبراهيم ، ولمكان أبي حنيفة في هذا النوع من الاستنباط نخصه بكلمة .

الفقه التقديري وأبو حنيفة

٦٥ — يقصد بالفقه التقديري ، الفتوى في مسائل لم تقع ، ويفرض وقوعها ، وقد كثر هذا النوع من الفقه عند أهل القياس والرأى من الفقهاء ، لأنهم إذ يحاولون استخراج العلل للأحكام الثابتة بالكتاب والسنة بوجوهها ،

فيضطرون إلى فرض وقائع ، لكي يسيروا بما اقتبسوا من علل الأحكام في مسارها واتجاهها فيوضحوها بتطبيقها على وقائع مفروضة لم توجد ، وقد أكثر أبو حنيفة من ذلك ، إذ أكثر من القياس ، واستخراج العلل من ثنايا النصوص وما يلابسها ، حتى لقد ادعى أنه وضع ستين ألف مسألة ، وقيل وضع ثلاثمائة ألف مسألة ، والرقم الأول كبير لا يخلو من مبالغة ظاهرة ، فالثاني أخرى بالرفض .

ولقد جاء في تاريخ بغداد أنه عندما نزل فتادة الكوفة وقام إليه أبو حنيفة ، قال له : يا أبا الخطاب ما تقول في رجل غاب عن أهله أعواماً ، فظنت امرأته أن زوجها مات ، فتزوجت ، ثم رجع زوجها الأول ؛ ما تقول في صداقها؟ وكان قد قال لأصحابه الذين اجتمعوا إليه : لئن حدث بحديث ليكذب ، ولئن قال برأى نفسه ليخطئن ، فقال فتادة : « ويحك ، أوقعت هذه المسألة ؟ قال : لا ، قال : فلم تسألني عما لم يقع ؟ قال أبا حنيفة إنا نستعد للبلاء قبل نزوله ، فإذا ما وقع عرفنا الدخول فيه ، والخروج منه » (١) .

هذه وجهة نظر أبي حنيفة في اتجاهه إلى الفرض والتقدير نتيجة لتعمقه في فهم النصوص ، وعمله على اطراد عمومها ، وتعميم الحكم في كل ما تتوفر فيه عناصرها ، ولذلك اقترن وجود الفقه التقديرى بوجود الرأى والقياس .

٦٦ — لقد ادعى الحجوى أن أبا حنيفة هو الذى أحدث الفقه التقديرى ، فقال : « كان الفقه في الزمن النبوى هو التصريح بحكم ما وقع بالفعل ، أما من بعده من الصحابة وكبار التابعين وصغارهم ، فكانوا يدينون حكم ما نزل بالفعل في زمنهم ، ويحفظون أحكام ما كان نزل في الزمن قبلهم فاما الفقه وناذات ، فروعه نوعاً . أما أبو حنيفة فهو الذى تجرد لفرض المسائل ، وتقدير

وقوعها ، وفرض أحكامها إما بالقياس على ما وقع . وإما باندراجها في العموم ، فزاد الفقه نمواً وعظمة ^(١) .

هذه دعوى الحجوى ، ونحن نرى أن أبا حنيفة لم يحدث الفقه التقديرى ، ولكنه نماه ووسعه وزاد فيه بما أكثر من التفريع والقياس ، وعندى أن الفقه التقديرى وجد قبل أبى حنيفة فى وسط فقهاء الرأى ، وإن كان إبراهيم النخعى قد تحاماه ، أو على التحقيق لم يسر فيه إلى مدهاه ، فكان لا يجيب حتى يسأل ، فلا يفرع هو من تلقاء نفسه ولقد ذكر لنا الشعبى أنه كان يشكو من أن الفقهاء فى دراساتهم يقولون : أرأيت لو كان كذا - وهذا هو التقدير والفرض ، وكان يسميهم الأرايين فقد جاء فى الموافقات للشاطبى أن الشعبى أوصى بعض من تلقوا عنه ، فقال : احفظ عني ثلاثاً ، إذا سئلت فى مسألة فأجبت فيها ، فلا تتبع مسألتك . أرأيت إن الله تعالى قال فى كتابه « أرأيت من اتخذ إلهه هواه » والثانية إذا سئلت عن مسألة فلا تقس شيئاً بشئ ، فربما حرمت حلالاً ؛ أو حلت حراماً ، والثالثة إذا سئلت عما لا تعلم ، فقل : لا أعلم .

ولقد روى عنه أنه كان يقول : « والله لقد بغض هؤلاء القوم إلى المسجد ، فهو أبغض إلى من كناسة دارى ، قيل : ومن هم يا أبا عمر ؟ قال الأرايون . » وإذا كان الشعبى قد مات قبل أن ينضج أبو حنيفة ، إذ كان لا يزال تلميذاً لحماة فقد مات سنة ١٠٩ والفقه التقديرى كان شائعاً فى الكوفة فى عهده ، فلا بد أن أبا حنيفة لم يحدثه ، ولكن قد وجده ، فنامه وزاد فيه ، وأكثر .

٦٧ - ولقد سلك الفقهاء من بعد أبى حنيفة مسالك الفرض والتقدير ، وإن اختلفوا فى المقدار ، فالليث والشافعى وغيرهم من الفقهاء كانوا يفرضون مسائل أحياناً ويفتون فيها ، وكان فى ذلك نمو عظيم للفقه والاستنباط ،

(١) الفكر السامى فى تاريخ الفقه الإسلامى ج ٢ ص ١٠٧ .

ومعرفة أحكام الوقعات والنوازل قبل وقوعها ، واستعداداً للبلاء قبل نزوله ، على حد تعبير أبي حنيفة رضى الله عنه .

ومع أن أكثر الأئمة والمجتهدين قد اتجهوا إلى التقدير في الفقه ، فقد اختلف العلماء في جوازه فقال بعضهم لا يجوز . وبعضهم قال يجوز ، وابن القيم فصل ، فقال « إن كان في المسألة (المفروضة) نص من كتاب أو سنة أو أثر عن الصحابة لم يكره الكلام فيها ، وإلا فإن كانت بعيدة الوقوع أو متعذرة لا تقع لم يستحب له الكلام فيها ، وإن لم تكن نادرة وغرض السائل الإحاطة بعلمها ، ليكون منها على بصيرة يستحب له الجواب بما يعلم ، ولا سيما إن كان السائل يتفقه بذلك ، ويعتبر نظائرها ، ويفرع عليها ، فحيث كانت مصلحة الجواب راجحة كان هو الأولى » .

وفي الحق أن تقرير المسائل غير الواقعة واقعة مادامت ممكنة ، وما يقع بين الناس أمر لا بد منه لدارس الفقه ، بل إن ذلك هو لب العلم وروحه ، ومن وقت أن صار الفقه علماً يتدارس بين المسلمين تحت ظل كتاب الله ، مستقيماً من سنة رسول الله ، والمسائل الممكنة الوقوع تفرض ، وتفرض لها أحكام ، وبذلك دون الفقه ، وحفظت آثار السابقين ، وإذا كان لفقهاء الرأي في ذلك السبق ، فهو سبق إلى فضل ، وإلى أمر ترتب عليه خير كثير ، ونفع عظيم ، ولولا ذلك لدرس العلم بموت العلماء ولم تؤثر تلك الآراء الفقهية الباقية الخالدة ، التي أعطاها القدم بهاء وجلالا .

٦٨ - ولما جاء بعض الفقهاء بعد القرن الثالث ، فشغلوا أنفسهم بالتفريع حتى فرضوا مسائل لا تقع ، بل لا يتصور وقوعها ، ويستحيل في العقل وجودها^(١) فنظر الفقهاء المجيدون إلى ذلك نظرة قائمة ، واستنكروه ، ووجد

(١) جاء في شرح مسلم « مما زاد الفقه صعوبة ما اتسع فيه أهل المذاهب من التفريعات والفروع ، حتى إنهم فرضوا ما يستحيل وقوعه ، عادة فقالوا : لو وطئ الحنثي نفسه »

منهم من حرم فرض المسائل أو استنباط أحكام لها . وعد ذلك بدءاً في الدين مستنكراً ، وأخذ يسوق له أدلة ظنها مبطله له .

وعندى أن الفرض أمر لا بد منه لنحو الفقه ، واستنباط قواعده ووضع أصوله ، ولكن في حدود الممكن القريب الوقوع ، لا المستحيل .

الأصول التي بنى عليها أبو حنيفة فقهه

٦٩ — قد أكثر أبو حنيفة من التفريع في المسائل ودراسها حتى أدته كثرة التفريع إلى فرض مسائل لم تقع ، وهي ممكنة الوقوع يبين مخارجها وأحكامها ، وكتب محمد مشحونة بالفروع المنقولة عنه ، والمتأمل فيها ، والمتعرف لأسرارها يراها مرتبطة بتفصيلات محكمة ، فلا بد أن تكون قائمة على أصول ، ولا بد أن تكون مؤسسة على قواعد للاستنباط ، ولم يسعفنا التاريخ الفقهي ببيان هذه القواعد مفصلة بسند متصل إلى أبي حنيفة نفسه ، ولكن مما لا شك فيه أن هناك قواعد كانت معتبرة لدى أبي حنيفة فرع عليها ، واستخرج الأحكام على ضوئها وبهدياتها .

٧٠ — ولقد وجدنا في كتب المتأخرين أصولاً مفصلة قرروا أنها أصول الاستنباط في المذهب الحنفي ، وذكروا اختلافات بين أئمة ذلك المذهب في هذه الأصول ، فقالوا هذا الأصل هو رأى أبي حنيفة ، وذلك رأى صاحبه ، وذلك رأيهم جميعاً ، وهكذا .

= فولد هل يرث ولده بالأوة أو الأمومة أو هما ، ولو توأله ولد من بطنه ، وآخر ، من ظهره لم يتوارثا ، لأنهما لم يجتمعا في بطن ولا ظهر ، واعتذر بعضهم عن ذلك . بأنهم فرضوا ما يقتضيه الفقه بتقدير الوقوع . وردده المازري بأنه ليس من شأن الفقه تقدير خوارق العادة . قال السنوسي بعده : ولو اشتغل الإنسان بما يخصه من واجب ونحوه ، ويتعلم أمراض قلبه وأدويتها وإتقان عقائده ، والتفقه على معنى القرآن والحديث لسكان أنزكي لملامه وأضوأ لقلبه . »

ولكن قال الدهلوى فى كتابه الإنصاف فى بيان أسباب الاختلاف :
« اعلم أنى وجدت أكثرهم يزعمون أن بناء الاختلاف بين أبى حنيفة
والشافعى على هذه الأصول المذكورة فى كتاب البزدوى ونحوه ، وإنما الحق
أن أكثرها أصول مخرجة على قولهم ، وعندى أن المسألة القائلة بأن الخاص
مبين ، ولا يلحقه البيان ، وأن الزيادة نسخ ، وأن العام قطعى كالخاص ،
وأن لا ترجيح بكثرة الرواة ، وأنه لا يجب العمل بحديث غير الفقيه إذا
انسد باب الرأى ، ولا عبرة بمفهوم الشرط والوصف أصلاً ، وإن موجب
الأمر هو الوجوب البتة ، وأمثال ذلك أصول مخرجة على كلام الأئمة ، وأنها
لا تصح بها رواية عن أبى حنيفة وصاحبيه ، وأنه ليست المحافظة عليها
والتكلف فى جواب ما يرد عليها — من صنائع المتقدمين فى استنباطهم ، كما
يفعل البزدوى . »

ويكرر الدهلوى هذا المعنى فى كتابه حجة الله البالغة ثم يستدل على عدم
نقل شىء من ذلك عن أبى حنيفة وصاحبيه بترك العمل بحديث الراوى غير
الفقه ، إذا خالف القياس ، أو انسد باب الرأى على حد تعبير الدهلوى
ويقول : « ويكفيك دليلاً على هذا قول المحققين فى مسألة : لا يجب العمل
بحديث من اشتهر بالضبط والعدالة دون الفقه ، إذا انسد باب الرأى ، كحديث
المصرأة - إن هذا مذهب عيسى بن أبان ، واختاره كثير من المتأخرين ،
وذهب الكرخى ، وتبعه كثير من العلماء إلى عدم اشتراط فقه الراوى لتقديم
الخبر على القياس ، قالوا لم ينقل هذا القول عن أصحابنا ، بل المنقول عنهم أن
خبر الواحد مقدم على القياس ألا ترى أنهم عملوا بخبر أبى هريرة فى الصائم
إذا أكل أو شرب ناسياً ، وإن كان مخالفاً للقياس حتى قال أبو حنيفة رحمة
الله : لولا الرواية لقلت بالقياس ، (١) . »

٧١ — هذا الكلام يدل بلاريب على أن الأصول التي يذكرها الحنفية على أنها أصول المذهب الحنفي ، أو الأصول التي بنى عليها أئمتها استنباطهم ، ليست من وضع أئمتهم حتى يقال إنهم وضعوها ، وقيدوا أنفسهم بالاستنباط على أساسها ، بل هي من وضع العلماء في ذلك المذهب الذين جاءوا بعد عصر الأئمة وتلاميذهم الذين اتجهوا إلى استنباط القواعد التي يضبط بها استنباط فروع المذهب ، فهي جاءت متأخرة عن الفروع .

٧٢ — ولكن مع أن هذه الأصول قد استنبطها المتأخرون ، ولم تؤثر عن الأئمة وتلاميذهم لا بد من الإشارة إلى أمور ثلاثة ، وتقرير الحقائق بشأنها .

أولها : أن أبا حنيفة ، وإن لم يؤثر عنه أصول مفصلة للأحكام التي استنبطها ، لا بد أن تكون له أصول لاحظها عند استنباطها ، وإن لم يدونها ، كما لم يدون فروعه فإن التماسك الفكري بين هذه الفروع الماثورة ، الذي يستبين عند ترديد النظر يكشف عن فقيه كان يقيد نفسه بقواعد لا يخرج عن حدودها ، ولا يتجاوز أقطارها ، وكونه لم يدونها ليس دليلاً على عدم وجودها ، فإنه لم يدون الفروع التي رواها أصحابه عنه ، ثم كون أصحابه لم ينقلوها عنه ليس دليلاً أيضاً على أنها لم تكن قائمة ، فإنهم لم ينقلوا كل أدلته ، بل لم ينقلوا إلا القليل منها ، كما في كتب أبي يوسف عندما كان يتصدى لبيان الخلاف بينه وبين غيره من الفقهاء ، كاختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى ، والرد على سر الأوزاعي ، وكما جاء في كتاب الخراج من ذكر خلافه معه أو مع غيره وأكثر كتب محمد لم تذكر فيها أدلة . وإن كان التفريع يعلن في كثير من الأحيان عن مناط الاستنباط .

ثانيها : أن العلماء الذين استنبطوا الأصول المدونة كالبرزوي وغيره كانوا يتأسسونها من أقوال الأئمة والفروع الماثورة عنهم ، إذا نسبوا تلك القواعد

الأئمة ويذكرون أحياناً الفروع الدالة على صحة النسبة في هذه القاعدة ، أو بالأحرى الدالة على هذه القاعدة كانت ملاحظة عند استنباط أحكام هذه الفروع ، وما لا يذكر في فروعاً مسندة للأئمة يكون آراء لبعض الفقهاء في المذهب الحنفي ، كالكرخي ، وكثيراً ما يكون ذلك في أمور نظرية ، ما ينبغي عليها من عمل قدر قليل .

وعلى ذلك نستطيع تقسيم الأصول الحنفية إلى قسمين : قسم ينسبونه إلى الأئمة على أنه القواعد التي لاحظوها عند الاستنباط وهذا يذكر في الفروع الدالة على صحة القاعدة ، أو على التحقيق صحة نسبتها ، والقسم الثاني آراء فقهاء المذهب الحنفي ، كراى عيسى بن أبان في رد رواية الواحد الضابط غير الفقيه إذا كانت مخالفة للقياس .

والقسم الأول تجب العناية به عند التصدى لدراسة الأصول التفصيلية لآراء أبي حنيفة ، وسنعرف في هذه الدراسة مقدار ضبط القاعدة لهذه الفروع . وسيكون عندنا السكتب التي تصدت لهذه الأصول ، وعمادها أطول غير الإسلام البزدوى ، فلم نجد في هذا المقام أوفى منه .

ثالثاً : أن أبا حنيفة وإن لم يؤثر عنه قواعد تفصيلية في الاستنباط قد أثرت عنه قواعد عامة للاستدلال ، فقد ذكر كتاب المناقب وغيرهم عن تصدوا لبيان تاريخه الينابيع التي استقى منها فقهه ، وتواترت أقواله في هذه الأدلة إجمالاً لا تفصيلاً ، ولا شك أنه لا بد عند دراسة الأصول التي بنى عليها استنباطه من الاتجاه إلى هذه الأدلة التي ذكرها ، فنأخذ من أقواله عددها ، ومن استنباط المخرجين في الفقه الحنفي بعض بيانها وتفصيلها .

الأدلة الفقهية عند أبي حنيفة

٧٣ — جاء في كتاب تاريخ بغداد نقلاً عن أبي حنيفة ما نصه : « أخذ بكتاب الله ، فإن لم أجد ، فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذت بقول الصحابة ، أخذ بقول من شئت منهم ، وأدع من شئت منهم ، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم ، فأما إذا انتهى الأمر — أو جاء — إلى إبراهيم ، وابن الشعبي ، وابن سيرين ، والحسن ، وعطاء وسعيد بن المسيب — وعدد رجالا — فقوم اجتهدوا . فأجتهد كما اجتهدوا »^(١) .
ومثل ذلك جاء في الالتقاء لابن عبد البر^(٢) .

وجاء في مناقب أبي حنيفة للموفق المسكي ما نصه : « كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة وفرار من القبح ، والنظر في معاملات الناس ، وما استقاموا عليه ، وصالح عليه أمورهم ، يمضي الأمور على القياس ، فإذا قبح القياس يمضيها على الاستحسان مادام يمضي له ، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل المسلمون به ، وكان يوصل الحديث المعروف الذي قد أجمع عليه ، ثم يقيس عليه ما دام القياس سائغاً ، ثم يرجع إلى الاستحسان ، أيهما كان أوفق رجع إليه قال سهل : هذا علم أبي حنيفة رحمه الله ، عام العامة »^(٣) .

وجاء فيه أيضاً : كان أبو حنيفة شديد الفحص عن الناسخ من الحديث ، والمسوخ ، فيعمل بالحديث إذا ثبت عنده عن النبي صلى الله عليه وسلم ، عن أصحابه وكان عارفاً بحديث أهل الكوفة ، شديد الاتباع لما كان عليه ببلده »^(٤) .

(٢) الالتقاء ص ١٤٣ .

(١) تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٣٦٨ .

(٤) ج ١ ص ٨٩ .

(٣) المناقب ج ١ ص ٨٢ .

٧٤ — هذه نصوص ثلاثة مأثورة عن علم أبي حنيفة ، وقد اخترناها من روايات كثيرة في معناها ، وهذه النصوص الثلاثة في مجموعها تدل على مجموع المصادر عند أبي حنيفة .

فالنص الأول المنقول في تاريخ بغداد والانتقاء يفيد أن الدليل الأول عند أبي حنيفة الكتاب ، والثاني السنة ، والثالث ما أجمع عليه الصحابة وما اختلفوا فيه لا يخرج من قولهم إلى قول غيرهم ، بل يختار من أقوالهم أيها شاء ، ومشينته مروطة بما هو أقيس في نظره ، أو أكثر موافقة للمستنبط من الكتاب والسنة .

والنص الثاني يفيد أنه حيث لائن ولا قول صحابي يأخذ بالقياس ما وجده سائغاً ، فإن لم يستغ ما يؤدي إليه القياس أخذ بالاستحسان ما استقام له ، فإن لم يستقم له أخذ بما يتعامل به الناس ، أي أخذ بالعرف فهذا النص يذكر ثلاثة أدلة كما ذكر الأول ثلاثة ، والثلاثة هنا هي القياس ، والاستحسان ، والعرف . والنص الثالث يستفاد منه اتباعه لما عليه الناس ببلده ، ومن كان يتبع ما عليه الناس ببلده فهو أولى أن يتبع ما عليه الفقهاء جميعاً ، وبذلك يستفاد من هذا النص أنه يأخذ بإجماع الفقهاء .

وعلى ذلك تكون الأدلة الفقهية عند أبي حنيفة سبعة : الكتاب ، والسنة ، وأقوال الصحابة ، والإجماع ، والقياس ، والاستحسان ، والعرف .

هذه هي الأدلة المعتمدة التي أقام عليها أبو حنيفة استنباطه الفقهي ، ونريد أن نفصل تلك الأدلة بما كتبه علماء الأصول على مقتضى مذهب أبي حنيفة ، تتبعهم في استنباطهم ، وناقشهم إن احتاج الأمر إلى مناقشة ، وإن نتعرض لتفصيلات علم الأصول إلا بمقدار ما يوضح لنا فقه أبي حنيفة ، فلانخوض في هذه المسائل لبيان أصول الحنفية في ذاتها ، ولكن لنبين اتجاهات الاستنباط عند أبي حنيفة ، ولا تتجاوز ذلك القدر ، ولنبدأ ببيان أولها ، وهو الكتاب .

١ - الكتاب

٧٥ - أثار الفقهاء في المذهب الحنفي بحثاً حول القرآن ، وهو : هل القرآن مجموع النظم والمعنى أى العبارة ومعناها الذى تدل عليه ، أم القرآن هو المعنى فقط ؟ وإن جمهور العلماء أجمع على أن القرآن هو النظم والمعنى ، ونريد هنا أن نعرف رأى أبى حنيفة فى هذا المقام أهو يرى أن القرآن هو المعنى فقط أم هو مجموع المعنى والعبارة كما يرى الجمهور ؟ لم يوجد نص لأبى حنيفة فى ذلك ولكن وجد فرع قد يودى تخريجه إلى أحد الرأيين ، وجرت مناقشة الفقهاء حول استنباط رأيه فى هذا الفرع ، فلنذكره ، واستنباط العلماء منه ، ثم لنذكر رأينا فيها .

وهذا الفرع هو أن قراءة القرآن فى الصلاة بالفارسية تجزىء ، ويعتبر الشخص أذى ركن القراءة عند أبى حنيفة ، سواء أكان عاجزاً عن القراءة العربية أم غير عاجز ، ولكن يكره ذلك عند عدم العجز ، وقال أبو يوسف ومحمد لا تقبل القراءة بغير العربية ، إلا فى حالة العجز عن العربية ، وقال الشافعى لا تجزىء القراءة بغير العربية ، ولو كان عاجزاً ، وفى هذه الحالة ، يدعو الله بما يعرف ويسبح .

ولقد روى نضر الإسلام البزدوى عن نوح بن أبى مریم الجامع عن أبى حنيفة أنه رجع عن قوله ذلك . وقد جاء فى كشف الأسرار ما نصه : « وقد صح رجوعه إلى قول العامة ، رواه نوح بن أبى مریم عنه . وذكره المصنف (أى نضر الإسلام البزدوى) فى شرح المبسوط ، وهو اختيار القاضى الإمام أبى زيد ، وعامة المحققين وعليه الفتوى » (١) .

ولكن المذكور فى السرخسى ، والمروى فى كتب الإمام محمد فى ظاهر

الرواية وغيرها هو الرأى الأول ، ولم يرو هذا الرجوع إلى نوح هذا ، وإن كان قد قال بعض العلماء إن رواية نوح هي الأصح (١) .

هذا هو المنقول فى هذا الفرع ، وقد خرج بعض العلماء على رأى أبى حنيفة هذا فى جواز القراءة بغير العربية وجوب سجدة التلاوة لمن تلا آية سجدة بغير العربية ، وحرمة قراءة القرآن من الجنب والحائض والنفساء بغير العربية ، وحرمة مس المصحف المترجم إلى غير العربية من غير المتوضىء ، ولكن الذى اختاره شيخ الإسلام جواهر زاده ، ومعه جمع من المشايخ ، واستحسنه الأكثرون هو أن جواز القراءة بغير العربية رخصة خاصة بالصلاة لا تعدوها عند أبى حنيفة رضى الله عنه ، وعلى ذلك لا يعطى المعنى حكم القرآن فى حق المس وحق سجود التلاوة ، والقراءة ممن لا تجوز منه القراءة .

وقد قيد العلماء بالاتفاق ذلك الجواز بأن تكون الآية غير مؤولة ، ولا محتملة لعدة معان ، فإن كانت كذلك لم تجزىء قراءتها عند الكل ، لأن ذلك تفسير للقرآن وليس بمعنى القرآن المنعين ، فلا يجزىء فى الصلاة .

٧٦ — هذا هو الفرع الذى جعل أساساً لمعرفة رأى أبى حنيفة فى القرآن ، وكونه النظم والمعنى أو المعنى فقط ، وقد قال شخ الإسلام البزدوى إن رأى أبى حنيفة أنه اسم للنظم والمعنى جميعاً ، ورد زعم العلماء الذين استنبطوا من ذلك الفرع أن رأى أبى حنيفة هو أن القرآن المعنى فقط بردين .

أحدهما : أن هذا من قبيل الرخصة ، وليس بدليل على أنه يرى أن القرآن معنى فقط ، بل هو يرى أن القرآن ركتان : نظم ومعنى ، كما أن الإيمان ركتان : تصديق بالقلب وإقرار باللسان ، ولكن رخص المصلى أن يقرأ بالفارسية تيسيراً له ، إذ عساه يعرف العربية ، ولكن لم يرض لسانه عليها فيعسر نطقه ،

ويأكل بعض الحروف، فأجيز له قراءة معنى القرآن ، حتى يتيسر له أن ينطق مستقيماً ، كما أجيز لمن يكون في حال اضطرار ، وخشية الموت أن يخفى إيمانه ، ولا ينطق بكلمة الإسلام ، فلا يقر بالإسلام لخشية الأذى وتوقعه ، وقلبه مطمئن بالإيمان .

وتخرج الكلام على هذا النحو قد يتفق بعض الاتفاق مع عصر أبي حنيفة ، إذ أن أبا حنيفة الذي عاش أكثر من خمسين سنة في العصر الأموي ، قد أدرك الفرس . وهم يدخلون في دين الله أفواجاً أفواجا ، وهم يلوون ألسنتهم بالعربية ، لا يحسنون النطق بها ولا تستطيع ألسنتهم إخراج الحروف العربية من مخارجها وإن عرفوا العربية في الجملة ، واستطاعوا التفاهم بها بشكل عام ، ثم رأهم ينطقون بأى القرآن نطقاً شامهاً ، وألسنتهم تأكل حروفها ، وينطقون بألفاظ التكبير ، ولفظ الجلالة نطقاً غير حسن . فرأى أنه يجوز الأعجمي تيسيراً ووخصة أن يقرأ معاني الآية المحكمة التي لا تقبل تأويلاً . وأن ينطق بألفاظ التكبير بالفارسية .

ويرشح لذلك المعنى ما قرره العلماء من أن الخلاف في جواز القراءة بالفارسية للعارف بالعربية - إنما هو فيمن لا يهتم بشيء من البدع ، أما من قرأ بالفارسية وهو يجيد العربية ابتداءً ، فلا يجوز منه ذلك بالإجماع^١ . وهذا يدل على أن الغرض التيسير لمن لم يعجز عن العربية ، ولما لم يرض لسانه عليها ، ولم يمرن عليها ، وهذا تخرج حسن مقبول على أساس ذلك النحو من البيان .

ثانيهما : أن أبا حنيفة قد رجع عن هذا القول إلى قول الصاحبين ، وهو أنه لا يجوز قراءة القرآن بغير العربية إلا للعاجز عنها ، ويكون ذلك من قبيل الدعاء لا على أنه قرآن ، وقد جاء في شرح المنار « والأصح أنه رجع عن

هذا القول ، كما روى نوح بن أبي مریم ، لأنه يلزم منه أحد الأمرين ، إما بطلان تعريف القرآن لأن الفارسية غير مكتوبة في المصاحف ، أو جواز الصلاة بدون القرآن ، لأنه اسم للفظ والمعنى ، (١) .

هذا هو المنقول عن البزدوى ، ولكن قد ذكرنا أن كتب ظاهر الرواية ، وغيرها من كتب الإمام محمد ليس فيها ذلك النقل في الرجوع ، وهل لنا مع ذلك أن نأخذ بمجموع الروايتين ، ونقول إن أبا حنيفة كان يرى ذلك في دور من أدوار تفكيره الفقهي عندما كان يرى عدم استقامة نطق من كانوا يسلمون من فارس ، ولعدم استمكانهم من اللسان العربي ، فلما زالت هذه الحاجة ، وخشى أن يتخذ ذلك بعض ذوى البدع ذريعة لإفساد الدين ، وعسى أن يهجر القرآن الكريم المعجز بهذا — رجع عن ذلك الرأي .

٧٧ — هذا مسلك البزدوى ، لا يرى أن الحكم الذي يقرره أبو حنيفة في ذلك الفرع يخرج عن قول عامة العلماء في أن القرآن نظم ومعنى ، ولكن إذا رجعنا إلى مبسوط السرخسي الذي شرح فيه كتب ظاهر الرواية نراه يقرر أن أبا حنيفة يرى أن القرآن معنى فقط ، إذ أن الأدلة التي يسوقها لبيان وجهة نظر أبي حنيفة في تجويز القراءة بغير العربية تصرح ، أو على الأقل تؤدي في نتائجها الصريحة إلى الحكم بأن القرآن هو معنى فقط ، ولتنقل لك عبارته بنصها مع طولها وهما هي ذى :

« وإذا قرأ في صلاته بالفارسية جاز عند أبي حنيفة رحمه الله ويسكره ، وعندهما لا يجوز إذا كان يحسن العربية ، وإذا كان لا يحسنها يجوز ، وعند الشافعي رضى الله عنه لا تجوز القراءة إذا كانت بالفارسية بحال ، ولكنه إن كان لا يحسن العربية ، وهو أمي يصلي بغير قراءة . وكذلك الخلاف إذا شهد

بالفارسية . أو خطب الإمام يوم الجمعة بالفارسية . . أما الشافعي رحمه الله فيقول إن الفارسية غير القرآن قال الله تعالى : « إنا جعلناه قرآناً عربياً » . وقال تعالى « ولو جعلناه قرآناً أعجمياً .. الآية » ، فالواجب قراءة القرآن ، فلا يتأدى بغير الفارسية ، والفارسية من كلام الناس ، فتفسد الصلاة وأبو يوسف ومحمد رحمهما الله قالا : القرآن معجز والإعجاز في النظم والمعنى . فإذا قدر عليهما ، فلا يتأدى الواجب إلا بهما ، وإذا عجز عن النظم أتى بما قدر عليه ، كمن عجز عن الركوع والسجود يصلي بالإيماء .. وأبو حنيفة رحمه الله استدل بما روى أن الفرس كتبوا إلى سلمان رضي الله عنه أن يكتب لهم الفاتحة بالفارسية ، فكانوا يقرءون ذلك في الصلاة حتى لانت أسننتهم للعربية ، ثم الواجب قراءة المعجز والإعجاز في المعنى : فإن القرآن حجة على الناس كافة وعجز الفرس عن الإتيان بمثله ، إنما يظهر بلسانهم والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يحدث ، واللغات كلها محدثة . فصرنا أنه لا يجوز أن يقال إنه قرآن بلسان مخصوص ، كيف وقد قال الله تعالى : « وإنه لفي زبر الأولين » ، وقد كان بلسانهم ، ولو آمن بالفارسية كان مؤمناً ، وكذلك لو سمى عند الذبائح بالفارسية أولى بالفارسية . فكذلك إذا كبر ، وقرأ بالفارسية ، ولقد عقب السرخسي على ذلك الكلام بقوله : « ثم عند أبي حنيفة رحمه الله إنما يجوز إذا قرأ بالفارسية إذا كان يتيقن بأنه معنى العربية ، فأما إذا صلى بتفسير القرآن ، فإنه لا يجوز لأنه غير مقطوع به » (١) .

٧٨ — هذا كلام السرخسي ، وهو صريح ، ويؤدي في نتائجه إلى الحكم لاحتمال بأن رأى أبي حنيفة أن القرآن معنى فقط ، وليس اللفظ جزءاً من مدلوله ، لأن الألفاظ محدثة ، والمعاني قديمة ، والقرآن قديم ، فانقرآن هو

المعاني ، ولأن الإعجاز في المعنى ، ولأن بعض القرآن كان في زبر الأولين ، ولا شك أن الذي كان هو المعنى لا اللفظ ، فالمعنى هو القرآن ، وعلى هذا يكون السرخسي ممن يحكمون بأن أبا حنيفة يرى أن القرآن هو المعنى فقط ، وأنه ليس بمجموع النظم والمعنى ، فهل هذا هو الصحيح ؟

قد ذكرنا مسلك البزدوى ، وهذا مسلك السرخسي ، فاموازن بين المسلمين ولانختر منها ما نراه أقرب إلى المعقول ، وإلى روح العصر الذي كان يعيش فيه أبو حنيفة ، وإلى تفسير أبي حنيفة .

إن الأدلة التي ساقها السرخسي ليست مأثورة عن أبي حنيفة بلا ريب ، ولكنها دفاع الشراح عن رأيه . وتوجيههم لفكره ونظره ، فإذا أدت مقدماتها إلى نتائج أوسع مما روى عن الإمام . فإنما يحمل هؤلاء تبعه الزائد . وعليهم أن يؤيده إن كانوا يريدون أن ينسبوه إلى الإمام . وعلى ذلك يكون الحكم بأن أبا حنيفة يرى أن القرآن معنى فقط . وهو أوسع من النص المروى في القراءة يحتاج إلى إثبات في إسناده إلى الإمام . ولم يثبت ذلك القول الإمام بسند قوى أو ضعيف فإذا خرج ما روى عنه على غير ذلك النحو تخريجاً لا يكون فيه تزييد على الإمام . ولا يؤدي إلى نتائج أبعد غاية . وأوسع شمولاً من الفرع المنصوص عليه . كان ذلك أخرى بالقبول . وأقرب إلى المعقول .

وإن تخريج البزدوى هو الأقرب إلى روح العصر ، فوق أنه لا تزييد فيه ، وهو قصر للمأثور على قدر لا يتجاوزه ، إذ قد بينا أن عصر أبي حنيفة كان فيه بلا ريب ناس يعرفون العربية ، ولا تلين أسنتهم بالنطق بها ، وأن التيسير والمحافظة على نظم القرآن من عبث الألسنة الضعيفة كانا يسوغان أن يذكروا المعاني المحكمة ، وهي دعاء يركب القلب ، ويتفق مع الغرض من القراءة ، وليس فيه إفساد لألفاظ القرآن ، وأن الكلام الذي ساقه السرخسي في الاستدلال لأبي حنيفة قد أتى فيه بقضايا لم تكن مما خاض فيه الناس في عصر

أبي حنيفة ، لأن الأمر في شأنها كان من المسلمات التي لا يجرى حولها الجدل ،
فالكلام يعتمد على أن إعجاز القرآن كان في معناه لا في نظمه وذلك أمر فوق
أنه يخالف الحقائق المقررة الثابتة عند أهل العلم لم يكن محل نظر في العصر الأموي ،
والسنيين الأولى من العصر العباسي ، بل لقد خاض الناس بعد ذلك في مثل هذه
الموضوعات ، عندما نقل العلم الهندي ، ونقل ما عند الهنود من مذهب الصرفة
وتصدى العلماء في القرن الرابع وما يليه من قرون لإثبات القضية التي كانت
من المسلمات ، وهي أن إعجاز القرآن في نظمه أولاً وبالذات ، وإن كانت
معانيه فيها إعجاز فهذا الكلام الذي ساقه السرخسي هنا هوروح عصر السرخسي
لا عصر أبي حنيفة .

وفي كلام السرخسي خوض في كون القرآن قديماً أو مخلوقاً ، وذلك
ما كان أبو حنيفة يتحاشى الخوض فيه ، وقد أثبتنا عند الكلام في هذا ما يؤيد
ذلك ، فلا يمكن أن يكون هذا الاستدلال الذي ساقه مما يتفق مع تفكير أبي
حنيفة ، ودراسته ، وتكون النتائج المترتبة على هذه المقدمات لاتحملها
آراؤه .

٧٩ — هذا هو الفرع ، وهذا ما خرج به العلماء عليه ، وقد انتهينا إلى أن
أبا حنيفة قرر حكم ذلك الفرع ، كما جاء في كتب ظاهر الرواية ، وقد روى
أنه رجع عنه ، وبيننا تخريج البزدوى ، وأنه لا يرى أنه يؤدي إلى أن يكون
رأى أبي حنيفة هو أن القرآن هو المعنى فقط .

ولقد أطلنا القول في هذا المقام ، لأن بعض العلماء استنبط من ذلك
الفرع أن أبا حنيفة يرى جواز ترجمة القرآن ، وأنه يرى أن الترجمة قرآن ،
وإن ذلك كلام قد يفهم من منحنى السرخسي ، وإن كان كلام السرخسي في مؤداه
ينتهي إلى أن الترجمة ليست أمراً ممكناً .

والحق أنه على تخريج البزدوى وهو المعقول الذى يتفق مع تفكير أبى حنيفة وروح عصره ، وما كان يسوده من آراء . لا يمكن أن يقال إن أباحنيفة يعد الترجمة قرآناً ، لأنه لم يقرر أن القرآن هو المعنى فقط ، وخصوصاً إذا صح ما رواه نوح بن أبى مريم الجامع عن أبى حنيفة من أنه رجع عن القول بجواز القراءة بالفارسية وهو خبر غير مردود ، وإن لم يكن فى كتب الإمام محمد .

وعلى ما قرره السرخسى لا يمكن أن يكون أبوحنيفة يرتضى أن يترجم كل القرآن ، وتعتبر الترجمة قرآناً ، لأنه يشترط فى جواز القراءة بالمعنى ، أن يتيقن « بأنه معنى العربية ، فأما إذا صلى بتفسير القرآن ، فإنه لا يجوز ، لأنه مقطوع به ، وإن القرآن بما اشتمل عليه من استعارات ، وبجاز ، وكناية ، وإشارة ، وإيجاز ومناح بيانية اختص بها ، وكانت سر إعجازه ، لا يمكن أن تكون ترجمته هى المعنى المتيقن له ، لأنه من العسير ، بل من المنعذر أن يترجم كل هذه النواحي البيانية فى كلام الناس فكيف تترجم فى كلام الله سبحانه وتعالى ؟

٨٠ — ولقد قسم الشاطبى دلالة اللغة العربية على معانيها إلى قسمين :

« أحدهما ، من جهة كونها ألفاظاً ، وعبارات مطلقة دالة على معان مطلقة كالإخبار عن حدث وقع ، والأمر بأمر ، ونحو ذلك ، وهذه هى الدلالة الأصلية .

وانقسم الثانى دلالتها على معان خادمة ، وهى ما تشير إليه المجازات ، وأنواع التشبيهات ، والإشارات البيانية ومطويات الكلام ومراميهِ البعيدة والقسم الأول يمكن ترجمته ، وأما القسم الثانى فلا يمكن ترجمته ثم يطبق ذلك على القرآن فيقول :

«إذا ثبت هذا فلا يمكن من اعتبار هذا الوجه أن يترجم كلاماً من الكلام العربى بكلام العجم ، فضلاً عن أن يترجم القرآن وينقله إلى لسان غير عربى

إلا مع فرض استواء اللسانين في اعتباره عيناً فإذا ثبت ذلك في اللسان المنقول إليه مع لسان العرب أمكن أن يترجم أحدهما إلى الآخر ، وإثبات مثل ذلك بوجه بين عسير جداً .. وقد نفى ابن قتيبة إمكان ترجمة القرآن يعنى على هذا الوجه الثانى ، فأما على الوجه الأول فهو ممكن ، ومن جهة صح تفسير القرآن وبيان معناه للعامة ، وليس له فهم يقوى على تحصيل معانيه ، وكان ذلك جائزاً باتفاق أهل الإسلام فصار هذا الاتفاق حجة في صحة الترجمة على المعنى الأصلى ، .

ولا يكون إذن ذلك قرآناً بل تفسيراً .

الخاص والعام في القرآن

٨١ - والقرآن الكريم هو كلّي هذه الشريعة فيه بيانها الإجمالي ،
والتعريف العام بها ، فيه قواعدها العامة ، والأحكام التي لا تتغير بتغير
الأزمنة والأقاليم ففيه الشريعة الأبدية الخالدة ، التي تعم بتكليفاتها الناس
أجمعين ، ولا تخص فريقاً دون فريق ، والسنة النبوية تستمد قوتها منه ،
وتبين ما يحتاج منه إلى بيان ، وتفصل كل ما فيه من إجمال ولذلك يقول البزدوى
في بيان الفقه الحنفي في هذا المقام : « وأصل الشرع الكتاب والسنة ، فلا يحل
لأحد أن يقصر في هذا الأصل .

وللعناية بهذا الأصل اتجهوا إلى دراسة نظمه وعباراته ، وبيان ما تدل
عليه من أحكام ، وقوة دلالتها واحتياجها إلى معونة من القرائن وعدم
احتياجها ، ووضعوا للدلالات العبارات مراتب بعضها فوق بعض ، واسكل
واحدة قوة في الاستدلال ، ووضعوا ضوابط للتفسير والتأويل والتعارض ،
والتقييد والإطلاق .. وهكذا .

ولا نريد أن نخوض في بيان ذلك ، وآراء فقهاء الحنفية فيه ، ومقدار
نسبة هذه الآراء إلى أبي حنيفة وأصحابه ، فالكلام في ذلك يطول وموضعه
علم الأصول .

يبد أنه يجب علينا أن نتكلم في جزء من هذا البحث ، وهو العام والخاص
في الكتاب والسنة ، ومقام السنة من خاص الكتاب وعامه ، وهل لها قوة
المبين للخاص وقوة المخصص العام .

وإنما نخوض في ذلك دون سواء ، لأنه جزء مما تتميز فيه آراء فقهاء
العراق عن آراء فقهاء الحجاز ، وإن تميز ذلك وبيانه مما تمس الحاجة إليه

في دراسة أبي حنيفة إذ أنه إمام فقهاء العراق وشيخهم ، فدراسة ذلك الجانب من أصول الفقه دراسة لذلك الإمام في أخص نواحيه .

٨٢ — والآن نتجه إلى تفسير الخاص والعام : يعرف البزدوى الخاص بأنه لفظ وضع لمعنى واحد على سبيل الانفراد ، أى أنه اللفظ الذى يدل على معنى واحد لا يقبل الشركة فى ذات المعنى المقصود ، سواء أكان ذلك المعنى جلياً ، كحيوان ، أم نوعاً كإنسان وكرجل ، أم شخصاً كزيد . فإدام المسمى المراد واحداً غير متعدد مقطوع الشركة ، فهو الخاص .

والعام هو لفظ يتنظم جمعاً سواء أكان اللفظ باللفظ ، أم المعنى ، والأول كزيدون والثانى مثل الأسماء الدالة على العموم من غير صيغ المجموع كالأسماء الموصولة الدالة على الجمع وأسماء الشرط ، وغير ذلك مثل قوم ورجل وإنس ، وغير ذلك من الألفاظ الدالة على الجمع (١) .

ولقد تبع البزدوى فى هذا التعريف كل الذين كتبوا الأصول على طريقة الحنفية كشرح المنار ، وهذا يغير تعريف المناطقة للعام والخاص ، ويغير تعريف بعض من علماء الأصول .

وتعريف المناطقة هو أن العام هو الاسم الذى يدل على أشياء متغيرة فى العدد متفقة فى المعنى كالحيوان . وكالإنسان ، فإنه يدل على الرجل والمرأة والأسود والأبيض وزيد وبكر وخالد ، وهذه آحاد متغيرة فى عددها وأشخاصها ، ولكنها مشتركة فى معنى الإنسانية الذى جعلها كلها ينطبق عليها لفظ واحد يصلح أن يكون محمولا واحداً الموضوع ، أى يصلح خبراً ، وواحداً هو المبتدأ . فيقال الأبيض إنسان والأسود إنسان ، والمرأة إنسان ، وزيد إنسان . وهذا يدل على اشتراكها فى معنى واحد هو الإنسانية . إذا صح الإخبار بها عن كل واحد منها .

والخاص ما يدل على بعض ما يدل عليه مفهوم العام ، كالأبيض بالنسبة للإنسان والرجل بالنسبة له أيضاً ، وقد يكون الخاص عاماً في ذاته كالرجل ، لأنه يطلق على كثيرين متغايرين في الشخص مشتركين في المعنى ، ولكنه خاص بالنسبة للإنسان كما أن الإنسان خاص بالنسبة للحيوان ، والحيوان خاص بالنسبة للحى . وهكذا والفرق بين تعريف البزدوى ومن سلك طريقته وتعريف المناطق واضح . فإن جموع الأشخاص تعد عاماً في نظر البزدوى دائماً ، لأنها تدل على معنى ينتظم جمعاً على سبيل الانفراد ، ولكنها خاص على تعريف المناطق ، لأنها لا تدل على أعداد متغايرة في أشخاصها متحدة في معناها ، وهكذا ..

٨٣ — والخاص بالمعنى السابق حكمه عند الحنفية أن يتناول المخصوص قطعاً ولا يحتاج إلى بيان ، بل لا يحتمل البيان ، فخاص القرآن قطعى في دلالاته لا يحتاج إلى بيان ، ولا يحتمل بياناً وراه ، وكل تغيير في حكمه بنص آخر ، هو نسخ له ، فلا بد أن يكون الناسخ في قوة المنسوخ من حيث قوة الثبوت ، فإذا لم يكن في قوته من حيث الثبوت ، فلا عبرة به بجوار خاص القرآن ، ولا يلتفت إليه .

هذا ما قاله علماء الأصول عند الحنفية ، ولم يؤثروا قول لأبي حنيفة وأصحابه في هذا المقام ، ولكن كان ذلك تخريجاً من فروع وجدت ، وتوجيهاً لهذه الفروع ولذا عقب البزدوى على هذه القاعدة بذكر فروع هي موضع خلاف بين الحنفية والشافعية أو بين الحنفية والمالكية . ومن ذلك :

(١) الاختلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف والشافعية في اشتراط الطمأنينة في الركوع ، فأبو حنيفة لا يشترطها لصحة الصلاة ، وأبوسف والشافعية يشترطانها وقال إن الأصل هو قوله تعالى «اركعوا واسجدوا» والركوع اسم للانحناء ، والميلان عن الاستواء ، ودلالته في ذلك من دلالة الخاص ، فهي قطعية فيها ،

فلا تشمل البيان وراءها ، وكل رواية فيها تقييد لذلك الميلان عن الاستواء نسخ ، لا بيان . ولا تنسخ آية بمحدث آحاد ، وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم لأعرابي لم يطمئن في ركوعه « قم فصل ؛ فإنك لم تصل » .

ومنها قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة ، فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ، وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين ، فدلالة الآية على أفعال الوضوء من قبيل دلالة الخاص ، فلا تشمل البيان وراء ذلك ، فلا يبينها قوله صلى الله عليه وسلم « لا يقبل الله صلاة امرئ ، حتى يضع الطهور مواضعه ، فيغسل وجهه ثم يده » الذي يدل على اشتراط الترتيب ، ولا يبينها أيضاً قوله عليه السلام : « لا صلاة لمن لم يسم باسم الله » الذي يشترط التسمية ، ولا قوله صلى الله عليه وسلم : « إنما الأعمال بالنيات » الذي يشترط النية . وبذلك خالفوا الشافعي في اشتراط الترتيب والنية ، وخالفوا ما لكافي اشتراط هذين مع التسمية ، والتوالى في غسل الأعضاء وذلك لأن الآية عندهم لا تحتاج إلى بيان ، وهذه الأحاديث لا ترتفع إلى مرتبة النسخ للقرآن ، لأنها أحاديث آحاد (١) .

٨٤ - هذه الفروع يذكرونها على أنها مبنية على أن دلالة الخاص لا تشمل البيان فلا تحتاج في بيانها إلى زائد ، وأن الزائد إن خالفها كان ناسخاً لها ، وأنه لا أجل لإعماله يجب أن يستوفى شروط النسخ للقرآن إن كان الخاص قرآناً .

(١) وما بناء الأصوليون في الحنفية على حكم الخاص الاختلاف بينهم وبين الشافعي في معنى القرء أهو الحيز أم الطهر ، وعندى أن ذلك اختلاف في تأويل لفظ مشترك كل له حقيقته .

واختلاف أبي يوسف مع محمد والشافعي في أن الزواج الثاني يهدم مادون الثلاث أولاً ، فإن طلق امرأته ، ثم تزوجها آخر بعد انتهاء عدتها ودخل بها ، فأبو يوسف وأبو حنيفة يريان أنها إن عادت إلى الأول عادت بجل جديد ، ومحمد وزفر والشافعي ، يرون أنها تعود بالحلل الأول والخلاف عندى مبنى على قياس ، لا على لفظ الخاص .

ومن الإنصاف أن نقول : إنهم لم يسندوا هذه القاعدة إلى أبي حنيفة وأصحابه وإن كان كلامهم يفيد أنهم يأخذون بها ، وتخرج فروعهم عليها .
وعندى أن الفروع التي ذكروها تدل على أن فقهاء العراق ما كانوا يأخذون بحديث الواحد ما أمكن عمل النص القرآني ، وما تبينت دلالاته ، وذلك هو المنهاج الذي ذكره العلماء عنهم ، فهم يأخذون بدلالات القرآن ، ومفهوم عباراته ، وإشاراتهِ ويتركون حديث الآحاد عند ذلك احتياطاً في قبول الرواية ، وترجيحاً لنص قرآني لا شك في صدقه ، على رواية حديث محتمل الصدق في وقت راج فيه الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وهذا على فرض أن أبا حنيفة عندما قرر هذه الفروع كان يعلم بالأحاديث المروية في بابها ، وإني أشك في أنه كان يعلم بهذه عندما قرر هذه الأحكام ، إذ أن أكثرها يتعلق بالعبادات ، وأبو حنيفة كان يحتاط في العبادات ، والأحاديث المروية وإن كانت أحاديث آحاد — تحتل الآيات المذكورات التوافق بينهما ، وإعمال نصها بجوار ما تدل عليه . كما أعمل أبو يوسف حديث الاطمئنان في الركوع والسجود مع الآية الكريمة « يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا » .

٨٥ — والعام كالخاص قطعي في دلالاته ، سواء أكان ذلك في السنة أم في القرآن ، وذلك عند علماء الأصول من الحنفية ، ولقد ذكر البزدوى أن ذلك هو رأى أبي حنيفة ، وقال في ذلك : والدليل على أن المذهب هو الذي حكينا أن أبا حنيفة رحمه الله قال إن الخاص لا يقضى على العام ، بل يجوز أن ينسخ الخاص به مثل حديث العرينيين في بول ما يؤكل لحمه (١) .

فالبزدوى في هذا لا يكتفي بالتخريج من الفروع المروية ، بل يسند الأصل إلى أبي حنيفة ، وينقل عنه أنه قال إن الخاص لا يقضى على العام ، بل يجوز

أن ينسخ به ، وإذا كان الخاص قطعياً ، كما هو مقرر ثابت عندهم فالعام قطعى ، إذ لا ينسخ القطعى فى دلالة إلا قطعى مثله .

وخبر العرينين الذى قال إنه خاص نسخ بعام هو ما رواه أنس بن مالك صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم « أن قوماً من عريضة أتوا المدينة ، فاجتووها ، فاصفرت ألوانهم ، وانتفخت بطونهم ، فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يخرجوا إلى إبل الصدقة ويشربوا من أبوالها ، وألبانها ، ففعلوا ، وصحوا ، ثم ارتدوا ، ومالوا إلى الرعاة وقتلهم ، واستاقوا الإبل ، فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم فى أثرهم قوماً ، فأخذوا ، فقطع أيديهم وأرجلهم ، وسمل أعينهم . وتركهم فى شدة الحر ، حتى ماتوا ، قال الراوى : حتى رأيت بعضهم يكدم الأرض بفيه من شدة العطش » ^(١) ، وقد قالوا إنه حديث خاص ، لأنه قد ورد فى إباحة شرب أبوال الإبل خاصة ، وهو منسوخ بعموم قوله عليه الصلاة والسلام : « استنزها من البول ، فإن عامة عذاب القبر منه » إذ البول اسم محلى بالآباء واللام ، فيتناول أبوال الإبل ، وغيرها ، ولو لم يكن العام مثل الخاص ما صح نسخ الأول بالثانى . إذ من شرطه الماثلة فى الدلالة والثبوت ، وهى ثابتة فى الثانى ، فلا بد أن تثبت فى الأول .

٨٦ - وقبل أن ننظر فى الاستنباط المأخوذ من تعارض الخبرين ، وترجيح العمل بالثانى على الأول نشير إلى كلمة لابد منها بشأن حديث العرينين . فقد روى هذا الحديث فى البخارى ، وقال ابن الهام إنه متفق عليه . ولم يذكر الناقدون للرواة نقداً لرجاله . فلا مطعن فى سنده ، ولكن لنا فى متنه ملاحظة ذكرها علماء الأصول ، فى الحديث أنه قطع أيديهم وأرجلهم . وسمل أعينهم ، وتركهم حتى يموتوا عطشاً ، بل إنهم كانوا من شدة العطش يكدمون الأرض

ولئن استسبح قطع الأيدي والأرجل لأنهم سرقوا ، وقتلوا ، وبغوا وارتدوا بعد أن أسلموا فليس بمستساغ في الإسلام التمثيل بهم ، بسمل أعينهم ، كما ليس بمستساغ في الإسلام تركهم يموتون عطشاً ، حتى يكدموا الأرض ، فإن الحديث الصحيح : « وإذا قتلتم ، فأحسنوا القتلة » ينافي ذلك ، مع ما عرف من مبادئ الإسلام العامة ، كما أن الحديث الصحيح : « إياكم والمثلة ولو بالكلب ، ينافي هذا أيضاً .

ولقد أجاب العلماء عن المثلة بأن حادثة العرنيين كانت قبل تحریمها . أما عن تعطيشهم ، فقد قالوا إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر به ، ولم ينه عنه ، فقد جاء في فتح الباري : « واستشكل القاضي عياض عدم سقيهم الماء للإجماع على أن من وجب عليه القتل ، فاستقى لا يمنع ، وأجاب بأن ذلك لم يقع عن أمر النبي صلى الله عليه وسلم ولا وقع منه نهى عن سقيهم . . . وهو ضعيف جداً ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم اطلع على ذلك ، وسكوته في ثبوت الحكم .

فهذا الجواب كما ترى غير مستقيم ، وعندى أن هذا نقد موجه للخبر ، مضاعف له ، ولو كانت الكتب الستة قد روتها ، فإن الخبر مع اتفاقها عليه خبر آحاد ، وإذا تعارض خبر الآحاد مع مبادئ الإسلام المقررة الثابتة من عدة طرق عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ومعنى القرآن موافق لها ، فإنه لا يؤخذ به ، ولا تقبل روايته ، ويكون ذلك طعنًا في نسبته .

٨٧ - هذا تعاليق سارعنا إليه على هذا الخبر ، وإن كان ترتيب القول يوجب تأجيله ، والخبر كيفما كان معناه منسوخ ، وهو على تقرير نسخه إن سلمنا صحته في الجملة منسوخ في كل ما اشتمل عليه ، لا في إباحة شرب بول الإبل فقط ، إذ كل ما اشتمل عليه غير صالح للائخذ به في الشريعة الإسلامية العامة الخالدة .

وقد قال نثر الإسلام إن هناك فرعاً آخر مروياً عن أبي حنيفة يدل على

أن العام قطعى فى دلالة وينسخ الخاص ، وهو قطعى فى دلالة ، وذلك فى العشر فى الزرع فقد ورد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ليس فى دون خمسة أوسق صدقة » وهذا يدل على أن ما دون خمسة أحمال من الزرع لا عشر فيه ، ولكن جاء حديث : « وما سقته السماء فيه العشر » وهذا عام فى حكمه ، وهو ناسخ للأول ، فتجب زكاة الزرع فى كل ما أخرجته الأرض من قليل أو كثير .

وقد قال بعض الفقهاء إن النسخ شرطه فوق الماثلة أن يكون الناسخ متأخراً عن المنسوخ ، وأن يثبت ذلك لى يحكم بالنسخ ، ولم يعرف فى حديث العربيين . ولا فى حديث الصدقة فى الزرع أن ما يحكم بنسخه متقدم تاريخه على ناسخه .

وقد قال صاحب كشف الأسرار فى جواب ذلك : « الجواب لأبى حنيفة رحمه الله أن العام فى إيجاب الحكم مثل الخاص ، ثم إذا وردا فى مقام يعرف به تاريخهما كان الثانى ناسخاً إذا كان عاماً ، ومخصصاً إذا كان هو الخاص ، كمن قال لعبدته أعط زيدا درهما ، ثم قال : لا تعط أحداً شيئاً كان ناسخاً للأول ، ولو قال لا تعط أحداً شيئاً ، ثم قال أعط زيدا درهماً كان تخصيصاً له ، وإن لم يعرف تاريخهما يجعل العام آخرّاً للاحتياط ، وفيما نحن فيه كذلك . . . وذكر بعضهم أن أبى حنيفة رحمه الله إنما عمل بالحديث العام دون الخاص فى هذه المسألة وفيما تقدم ، لأن الأصل عنده أن العام المتفق على قبوله أولى من الخاص المختلف فى قبوله ، لأنهما لساويا يرجح العام لكونه متفقاً عليه على الخاص » (١) .

٨٨ - وعام القرآن قطعى فى دلالة ما دام غير مؤول ، فيجتمع له أمران من القطعية ، قطعية الدلالة ، وقطعية الشبوت ، وعلى ذلك لا يقف أمامه

حديث أحاد (وإن كان خاصاً) معارضاً ، لأن القرآن وإن كان عاماً قطعي في ثبوته ودلالته ، وحديث الآحاد وإن كان خاصاً ظني في دلالته ، ولا يقف الظني أمام القطعي ، وهذا هو محز الخلاف بين فقهاء الرأي ، وفقهاء السنة ، وفقهاء الرأي يطلقون عمومات القرآن في عمومها ، لا يخصها حديث آحاد ، وفقهاء السنة (ويوضح رأيهم الشافعي في الأم والرسالة) يجعلون الحديث ولو كان حديث آحاد مبنياً للكتاب يخص عمومهم ، ويقيد مطلقه ويفصل بحمله ، ويوضح مبهمه ، فلا يهملون أحاديث الآحاد بجوار النص القرآني .

ولقد دافع عن وجهة نظر أهل الرأي علماء الأصول من الحنفية ، وقالوا إن أبا بكر جمع الصحابة وأمرهم بأن يردوا كل حديث يخالف للكتاب ، وعمر رضى الله عنه رد حديث فاطمة بنت قيس في المبتوتة أنها لا تستحق النفقة ، وقال لا نترك كتاب الله بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت ، وردت عائشة رضى الله عنها حديث تعذيب الميت بكاء أهله ، وتلت قوله تعالى : «ولا تزر وازرة وزر أخرى» ، أورد هذا كله الجصاص (١) .

ومن هذا نرى أن الأخذ بعموم القرآن وعدم تخصيصه بحديث الآحاد هو من نزعة فقهاء الرأي ، ويخالفهم فيها فقهاء الأثر ، ولا شك أن ذلك طريق مستقيم إذا كانت النصوص القرآنية محكمة لا تقبل تأويلاً ، ولا تفسيراً وهو أخذ بالقاعدة التي تنسب لأبي حنيفة ، وهي أنه إذا تعارض نصان لم يعرف المتأخر فيهما عمل بالمتفق عليه منهما .

٨٩ - والقطعية التي يشبها الحنفية العام ليس معناها ألا يدخل الدلالة احتمال تخصيص قط ، لأنه ما دام التخصيص جائزاً ممكناً ، لم يقدّم دليل على استحالة ، فهو محتمل في كل حال ، ولكن لأنه لا دليل على التخصيص سرنا في العمل على أساس أن الدلالة قطعية ، ما دام لم يقدّم دليل ، كما هو الشأن

في استخدام الكلام ، ولأخذ بدلالته ، فالألفاظ تستعمل دائماً في حقيقتها .
وتعتبر قطعية في دلالتها على معناها الحقيقي : مع أن احتمال المجاز ثابت ، ولكن
لأنه احتمال غير ناشئ عن دليل لا يلتفت إليه ولا يصح أن نقول : إن دلالة
اللفظ على حقيقة معناه ظنية لاحتمال المجاز . وإلا ما كان لفظ مفيداً معنى
مستقيماً يطمئن إليه السامع قط .

٩٠ — ومساك الحنفية في اعتبارهم دلالة العام قطعية على المعنى الذي
سبق هو أقوى ما أعطى للعام من دلالة . فقد تبين أن الشافعي يجعل الأدلة
الظنية مخصصة لهذا العموم . ووجدنا بعض الفقهاء لا يعتبر العام دالاً على
عمومه إلا إذا قامت قرينة على هذه الدلالة ، إذ قد وجدنا رأيين لطائفتين
من الفقهاء (أحدهما) أنه يؤخذ بأقل ما يدل عليه ، حتى يقوم الدليل على
العموم . (والثاني) أنه كالمشترك لا يفهم منه شيء إلا بمعونة القرآن ، لأنه
يحتمل أن يريد بعض آحاده ويحتمل أن يراد جميعهم والقرينة هي التي تعين
أحد الاحتمالين .

وكلا الرأيين لا يقوم على أساس علمي أو لغوي ، لأن العام في اللغة
العربية كما هو في سائر اللغات لفظ يدل على كثيرين ، فيحمل على مقتضى
هذه الدلالة ، حتى يقوم الدليل على غيرها .

وقد قال الغزالي في ترجيح دلالة العام على عمومه : «واعلم أن هذا النظر
لا يختص بلغة العرب ، بل هو جار في جميع اللغات لأن صيغ العموم يحتاج
إليها في جميع اللغات ، فيبعد أن يغفل عنها جميع أصناف الخلق فلا يغفلوها
مع الحاجة إليها ويدل على وضعها توجيه الاعتراض على من عصى الأمر العام ،
وسقوط الاعتراض عن أطاع . وجواز بناء الاستحلال على المحلات العامة .
وبيانها أن السيد إذا قال لعبده : من دخل داري فأعطه درهماً أو رغيفاً .
فأعطى كل من دخل لم يكن للسيد أن يعترض عليه . فإن عاتبه في إعطاء واحد

من الداخلين مثلاً ، وقال لم أعطيت هذا من جملتهم وهو قصير . وإنما أردت
الحوال . أو هو أسود . وإنما أردت البيض فالعبد أن يقول : ما أمرتني بإعطاء
الطوال ولا البيض . بل بإعطاء من دخل ، وهذا داخل . فالعقلاء إذا سمعوا
هذا الكلام في اللغات كلها رأوا اعتراض السيد ساقطاً وعذر العبد متوجهاً
ولو أنه أعطى الجميع إلا واحداً . فعاتبه السيد وقال لم لم تعطه ؟ فقال لأن هذا
طويل أو أبيض . وكان لفظك عاماً ، فقلت لملك أردت القصار أو السود
استوجب التأديب بهذا الكلام . فهذا معنى سقوط الاعتراض عن المطيع
وتوجهه على العاصي .

وأما الاستحلال بالعموم . فإذا قال الرجل : أعنقت عبيدي وإمائي .
ومات عقيقه جاز لمن سمعه أن يزوج من أي عبيده شاء ويتزوج من أي جواريه
شاء بغير رضا الورثة . وإذا قال : العبيد الذي هم في يدي ملك فلان ، كان
ذلك إقراراً محكوماً به في الجميع . وبناء الأحكام على أمثال هذه العمومات
في سائر اللغات لا ينحصر .

وهكذا يبين الغزالي أن اللفظ العام يستعمل في عمومه من غير حاجة
إلى قرينة أو سياق يرجح جانب العموم^(١) وإنما الذي يحتاج إلى القرينة

(١) جاء في نسخة « سرار » أن السلف الصالح كانوا يأخذون بعموم الألفاظ في
القرآن ، فقال : « العمدة في الباب أن الاحتجاج بالعموم عن السلف ، وهم الصحابة ومن
بعدهم من أئمة الدين متوارث أي ثابت ، فقد اختلف على وعبد الله بن مسعود رضي الله
عنهما في المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملاً ، فقال على رضي الله عنه إنها تعتد بأبعد الأجلين .
لأن قوله تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر
وعشرة » وقوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » ينضى أنها تعتد
بوضع الحمل والتاريخ غير معلوم ، فوجب أن تعتد بأبعد الأجلين احتياطاً ، وقال عبد الله
ابن مسعود إنها تعتد بوضع الحمل لا غير ، لأن قوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن
يضعن حملهن » متأخر في النزول . فصار لعمومه ناسخاً لما تقدمه ، وهو قوله « يتربصن
بأنفسهن . . » واعلم أن كل واحد من النصين بالنسبة إلى الآخر عام من وجه ، خاص من
وجه ، فقوله تعالى : « وأولات الأحمال » عام من حيث إنه يتناول المتوفى عنها زوجها ، =

هى دلالة العام على الخصوص ، أى تخصيصه ببعض آحاده التى يشملها اللفظ فى أصل استعماله .

٩١ - وإذا كانت دلالة العام فى القرآن قطعية على المعنى السابق ، فأحاديث الآحاد لا تخصص عام الكتاب ، لأنه قد توافره القطعية فى الدلالة بعد توافر القطعية فى الثبوت ، وحديث الآحاد ، وإن كان قطعى الدلالة هو ظنى الثبوت فلا يعارضه ، ولا يلغى بعض أحكامه . وقد خالف فى ذلك الشافعى ، ومن تبعه فإنهم يخصون عام القرآن بالآحاد . ويضربون لذلك مثلاً بقوله تعالى : « الزانية والزانى ، فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ، فإنها بمدلولها عامة تشمل المحسن وغير المحسن ، ولما خصصت بغير المحسن ، وخصصها حديث الرجم ، وهو خبر آحاد وليس بحديث عامة ، أى ليس متواتراً ^(١) .

٩٢ - والحق أن الأمر فى هذه القضية هو كما بينا من اختلاف المنزع بين الفقه العراقى والفقه الأثرى ، أو بين فقهاء رأى وفقهاء الأثر . فإن الأولين لقلة الأحاديث الصحيحة عندهم ، والكثرة الكذب على الرسول حيث متنازع الأهواء والفرق وتغليب جانب الاحتياط فى قبول الأحاديث

وخاص من حيث أنه لا يتناول إلا أولات الأحمال وقوله تعالى : « والذين يتوفون منكم » خاص من حيث إنه لا يتناول إلا المتوفى عنها زوجها . عام من حيث إنه يتناول الحامل وغير الحامل ثم قال :

« قد اشتهر الاحتجاج بالعمومات عن عامة الصحابة رضى الله عنهم فى الوقائع من غير تكبير من أحد ، فإنهم عملوا بقوله تعالى : « يوصيكم الله فى أولادكم » فاستدلوا به على إرث فاطمة رضى الله عنها حتى قتل أبو بكر رضى الله عنه : « نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة » وأجروا قوله تعالى : « الزانية والزانى » « والسارق والسارقة » « من قتل مظلوماً » « وذروا ما بقى من الربا » « لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم » وقوله عليه السلام « لا وصية لوارث » « ومن أتى السلاح فهو آمن ، ولا يرث القتلى ، ولا يقتل والد بولده إلى غير ذلك مما لا يحصى من معلومات » راجع ج ١ ص ٣٠١ .

(١) يدعى الحنفية أن هذا الحديث مشهور ، وليس حديث آحاد .

حتى لا يكونوا ممن كذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم أطلقوا عموماً القرآن ، ولم يخصصوها إلا بما هو في مرتبتها في السند أو كان حديثاً مشهوراً مستفيضاً قد تلقاه العلماء بالقبول ، وليس من ينكره .

وإذا كان العام حديثاً والخاص كذلك ، فإن العام يكون أولى بالعمل إذا كان متفقاً عليه ، قد تلقاه العلماء بالقبول ، كما نوهنا إلى ذلك فيما خرج عليه رأى أبى حنيفة من تقديم العمل بعموم حديث : « ما سقته السماء ففيه العشر » على الحديث الآخر : « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » .

٩٣ — ولكن الحنفية إذ يقررون أن العام قطعى في دلالاته كالخاص ، ولذلك نسخه عندهم — يذكرون أن ذلك إذا لم يخصص العام . فإذا خصص بدليل خاص مقترن به ، مستقل عنه ، فإنه تصبح دلالاته في الباقي ظنية ، وقبل أن نبين تلك القضية والجزئيات التي استنبطوا منها رأى الإمام فيها ، والأدلة التي ساقوها لإثباتها ، تتجه إلى بيان معنى التخصيص عند الحنفية ، فإن له معنى عندهم يخالفون به غيرهم .

لا يعتبر الحنفية مطلق اجتماع دليل خاص مع دليل عام موجباً لتخصيص العام بالخاص ، كما يقرر الشافعية ، بل لا يعتبر الخاص مخصصاً للعام إلا إذا اقترن أحدهما بالآخر ، وكان الخاص مستقلاً . فإذا تراخى الخاص عن العام ، أو العكس ، كان المتأخر ناسخاً للمتقدم ، وليس مخصصاً لعمومه .

ولذلك يقولون في تعريف التخصيص : « هو قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقترن » ، ويقول صاحب كشف الأسرار في بيان قيود هذا التعريف : « احترزنا بقولنا مستقل عن الصفة والاستثناء ، ونحوهما ، إذ لا بد عندنا للتخصيص من معنى المعارضة ، وليس في الصفة ذلك ، ولا في الاستثناء لأنه لبيان أنه لم يدخل تحت الصدر ، وبقولنا مقترن ، عن الناسخ ، فإنه إذا تراخى دليل التخصيص يكون ناسخاً لا تخصيصاً . »

ومن هذا الكلام تستفاد حقيقتان : (إحداهما) إن الدليل الخاص لشيء يثبت أنه مخصص للعام يجب أن يقترن به في الزمن ، وإنه إن تراخى اعتبر ناسخاً لا مخصصاً لأنه يكون عندئذ تعارض بين دليلين ، قد عمل بأحدهما على عمومته زمنياً طال ، أو قصر ، ثم جاء المتأخر فالغى العمل به في بعض آحاده . (ثانيتها) إن أساس التخصيص التعارض بين نصين قد اقترنا في الزمن ، ولم يمكن التوفيق بينهما إلا باعتبار الخاص فيهما مخصصاً للعام . فالقيود اللفظية من صفة واستثناء لا تعتبر تخصيصاً ، لأنه لا تعارض ، إذ هي أجزاء متممة للكلام ، فلا تعارض بين صدره وعجزه فيهما ، ومثال التخصيص من مجرى الكلام بين الناس أن يقول شخص : « لا تعط أحداً ، وأعط زيدا » ، فإن الجزء الثاني من كلامه مخصص للجزء الأول ، وهو كلام مستقل مقترن به .

٩٤ — والتخصيص ليس إخراجاً لبعض آحاد العام من الحكم بعد دخولها في عمومته . إنما هو بيان إرادة الشارع الخصوص من أول الأمر . وأن الآحاد التي لا يشماها لفظ العام لم تدخل في ضمن الدلالة من أول الأمر ، ولقد جاء في المستصفي لبيان هذه الحقيقة ما نصه : « إن تسمية الأدلة مخصصة تجوز . . . والدليل يعرف بإرادة المتكلم ، وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصاً ، والتخصيص على التحقيق بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص ، وهو نظير القرينة التي تساق لبيان أن اللفظ خرج من الحقيقة إلى المجاز ،

وهذا في الحقيقة هو الأساس في الفرق بين التخصيص والنسخ ، إذ النسخ بغير الأحكام الثابتة المقررة ، فإذا نسخ العام أو بعضه ، فقد تغيرت الأحكام التي كانت ثابتة لبعض آحاده ، أما التخصيص فإنه منع لدخول الخصوص في عموم ما تدل عليه الصيغة .

٩٥ — وبعد بيان حقيقة التخصيص عند الحنفية نعود إلى بيان القضية التي استنبطوها من الفروع المأثورة عن أبي حنيفة وأصحابه ، وهي أن العام

إذا خصص تكون دلالاته في الباقي بعد التخصيص ظنية . ولذلك يمكن تخصيص ذلك الباقي بحديث الآحاد ، ولو كان العام المخصص من آيات القرآن الكريم ، بل يمكن أن يخصص بالقياس ، وما يثبت بحديث الآحاد والقياس في الجملة ظني ، فلا يخصصان إلا ظنياً مثلهما .

ولقد استنبطوا ذلك الأصل من فروع ساقوها ، وقد ذكرها صاحب كشف الأسرار ، فقال : « الدليل على أن المذهب ما ذكره الشيخ (وهو أن العام إذا خصص يكون دليلاً في الجملة) أن أبا حنيفة - رحمه الله - استدل على فساد البيع بالشرط بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط ، وهذا عام دخله خصوص ، فإن شرط الخيار خص منه واحتج على استحقاق الشفعة بالجوار بقوله صلى الله عليه وسلم : « الجار أحق بصقه » ، وهذا عام قد دخله خصوص ، فإن الجار عند وجود الشريك لا يكون أحق بصقه واستدل محمد على عدم جواز بيع العقار قبل القبض بنهي عليه السلام عن بيع ما لم يقبض ، وقد خص منه بيع المهر قبل القبض . وبيع الميراث قبل القبض ، وبيع بدل الصلح ، وأبو حنيفة - رحمه الله - خص هذا العام بالقياس ، فمرفناً أنه حجة للعمل من غير أن يكون موجباً قطعاً ، لأن القياس لا يكون موجباً قطعاً ، فكيف يكون معارضاً لما يكون موجباً قطعاً ، كذا ذكره شمس الأئمة رحمه الله ، (١) .

هذا ما ساقه شمس الأئمة لاستنباط ذلك الأصل ، وهو ظنية العام في دلالاته على الباقي بعد تخصيصه ، ونرى من هذا أن أبا حنيفة يخصص العام الذي خصص بالقياس فلا يخصصه فقط بحديث الآحاد ، بل بما هو دون حديث الآحاد في القوة ، وهو القياس ، ولم يضرب لذلك مثلاً .

ولعل حديث الربا مع آية إحلال البيع يصلح مثلاً لذلك ، فإن الله تعالى قال : « وأحل الله البيع وحرم الربا » ، فكان إحلال البيع مخصصاً بكونه خالياً

من الربا وقوى ذلك المعنى أو دل على التخصيص قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه أبو سعيد الخدرى : «الذهب بالذهب ، مثل بمثل ، يداً بيد ، والفضل ربا والمثلح بالمثلح ، مثل بمثل يداً بيد والفضل ربا . والشعير بالشعير ، مثل بمثل ، يداً بيد ، والفضل ربا ، والتمر بالتمر مثل بمثل ، يداً بيد ، والفضل ربا وهذا حديث مشهور تلقاه العلماء بالقبول والعمل به ويخص به القرآن ، وقد اتفق العلماء على قبوله وعالوه ، وقاسوا^(١) الأشياء غير المنصوص عليها على المنصوص عليه ، فكان آية إحلل البيع ، قد خصت بتخصيصين بتحريم الربا فى الأمور المنصوص عليها فى الحديث ، وبتحريم غيرها مما هو فى منهاها على اختلاف بين العلماء .

٩٦ - ولا شك أن القضية تنتهى لا محالة إلى أن العام الذى يخصص يصبح بعد تخصيصه دون حديث الآحاد فى الاحتجاج به ، إذ أن حديث الآحاد يقدم فى الاستقلال على القياس ولا يعارضه ، بينما القياس يعارض العام الذى يدخله التخصيص ويخرج بعض آحاده من عموم لفظه ، وذلك لأنهم يقولون : إن النص الخاص يكون معللاً ولو بعلة مستنبطة ، وبند استنباطها تكون ظاهرة ، فتسرى عليها إلى غير مانص عليه من بقية آحاد العام ، فلا يدعى ما يخرج منها بهذه العلة فكان ثمة شبهة فى صلاحية أصل العام فى دلالاته ، فصلح القياس أن يكون معارضاً ، وأن يكون مقدماً فى الأخذ ، ولقد قال صاحب كشف الأسرار فى ذلك : «إن إرادة التخصيص تثبت

(١) إن الظاهرة التى نفاها القياس الذى لم ينص على علته اقتصر على الأمور المذكورة . وعامة العلماء قاسوا عليها غيرها ، واختلفوا فى العلة ، فأبو حنيفة وأصحابه قالوا : إن العلة الكاملة اتحاد الجنس واتحاد التقدير بالكيل أو الوزن ، فإن توافرت العلتان حرم الفضل (أى الزيادة) وحرم النساء (أى تأخير أحد البدلين) ، وإن فقد أحد الأمرين كانت العلة ناقصة ، فيباح الفضل ، ويحرم النساء ، وقال الشافعى : إن العلة فى منع الفضل اتحاد الجنس مع الثنية فى الذهب والفضة ، وفى غيرها اتحاد الجنس مع الطعم . وعلة النساء الثنية فى الطعم مع اختلاف الجنس ، وقال حذاق المالكية ما يقوله الشافعية ، غير أنهم اشترطوا أو الطعومات أن تكون قابلة للاذخار .

بعلة النص ؛ والنس ظاهر ، والعلة التي هي وصفه كانت ظاهرة أيضاً . فثبتت الإرادة الباطنة في الخصوص على سبيل الجهالة بدليل ظاهر ، وإذا كان احتمال الإرادة ، أوجب شبهة فسقط العلم دون العمل ، إلا أن خبر الواحد كان فوق هذا العام لأن الخبر ثابت بأصله ، وإنما وقع الشك في طريقه ، والشبهة في الطريق لا تبطل أصله ، وههنا أعنى في العام إذا خصص منه شيء ، وقعت الشبهة في أصله أنه لم يتناول ، فصار نظير القياس ، فإن القياس في أصله شبهة ، من حيث يحتمل أن يكون موجباً وهذا لأن النس الخاص لما كان معلولاً يثبت احتمال التعدى إلى ما بقي ، والاحتمال لا يسقط العمل بالأول ، ولكن يزيل اليقين . . . (١) .

ومؤدى هذا كما بينا إلى أن اللفظ الخاص لا يثبت وحده ، بل يثبت مع علته ، وكل ما ثبت فيه ، وذلك قدر مجهول ، قام إثباته على دليل ظاهر . فكان ثمة شبهة في أصل الدليل أسقطت اليقين ، ولم تزل أصل العمل به ، وإذا اعترت الشبهة أصل الدليل كان في قوة القياس ، لأن ما في القياس من ضعف إنما يكون من شبهة عدم اتحاد طرفيه في علة الحكم .

٩٧ - هذا سياقهم . قد ساقوه في إثبات أن العام بعد تخصيصه يصبح ظنياً وهو ظاهر التطبيق في حديث الربا مع آية إحلal البيع . لأن حديث الربا لم يخص الآية بما اشتمل عليه من بيع الأمور المنصوص عليها فقط ، بل القائسون من الفقهاء أخرجوا من عموم آية إحلal البيع كل ما تنطبق عليه العلة التي استنبطوها ، فالحنفية أخرجوا منها كل ما ينطبق عليه التقدير بالكيل أو الوزن واتحاد الجنس ، والمالكية أخرجوا منها كل ما ينطبق عليه وصف الطعام ، وإمكان الادخار واتحاد الجنس ، والشافعية أخرجوا منها كل ما ذكر المالكية ، ولم يشترطوا إمكان الادخار كما علمت ، وما أخرج بالعلة قدر مجهول . فتعترى الشبهة أصل الدليل فيزول ما فيه من يقين .

ولنا ملاحظة على ذلك الكلام وذلك أن الحنفية إذ يقررون أن العام قطعى فى دلالة قبل التخصيص كان عليهم أن يخرجوا منه فقط ما نص عليه الخاص ، وليس لهم أن يخرجوا ما جرت فيه علة الخاص : لأن ذلك قياس والقياس لا يقف أما النص ، فلا يصلح سبباً لنقض أصله ، فإعمال العلة فى غير المنصوص عليه لا يستقيم مع أصل القطعية الثابتة للعام ، ولا يصلح ذلك سبباً لسقوط هذه القطعية ثم دليلاً على الظنية ، إذ تكون الدعوى قد أخذت مقدمة فى الدليل ، إذ الدعوى هو الظنية وجواز التخصيص بالقياس ، ومقدمة الدليل هى إمكان إعمال علة النص ، وطروء الشبهة بسبب ذلك الإعمال ، إذ يكون مجهولاً ما شتمل عليه العلة ، وإعمال علة النص تخصيص بالقياس ، وهو من نتائج الدعوى .

ولو نزلنا وسلمنا جواز إعمال العلة ، فيجب أن تكون العلة ظاهرة بحيث تكون قريبة من النص ، وإذا كانت كذلك ، كان ما تنطبق عليه معروفاً فى حكم المنصوص عليه ، فيكون الباقي بعد الخاص بنصه وعلة محدوداً معلوماً ، فتكون الدلالة عليه قائمة ثابتة من غير شبهة ، وموضع الخروج هو المنصوص عليه وما شتمله علة معلوم غير مجهول .

٩٨ - هذه ملاحظة نبديها فى هذا السياق الذى ساقه فخر الإسلام البزدوى ، وتبعه فيه غيره لإثبات أن العام بعد تخصيصه يكون ظنياً ، ويكون فى الاحتجاج به دون خبر الآحاد ، وكان حقاً علينا أن نبديها لأن آيات كثيرة من القرآن الكريم قد خصت ، فلو كان الاستدلال بها ضعيفاً إلى حد أن القياس يخصها ، لوقف القياس ، أمام نصوص كثيرة من القرآن الكريم ، ولأخرج بعض آحادها والحنفية يذكرون فى كتبهم كثيراً من الآيات الكريمة التى خصت ، ويذكرون منها آية المواريث ، فإنها مخصوصة بمنع ميراث القتال وغير المسلم ، فهل آية المواريث بعد هذا التخصيص تكون فيها شبهة فى

الاستدلال ، بحيث يمكن أن يعارضها القياس ؟ حاش لله أن يقول أحد من الفقهاء ذلك ، حتى أشدهم أخذاً بالقياس ، ولسكنه الحرص على الدفاع عما ارتأوه قاعدة تستقيم عليها فروعهم ، وتضبط بها أصول الاستنباط عند شيوخهم .

٩٩ - ومهما تكن نسبة القضايا الخاصة بألفاظ الخصوص والعموم ودلالاتها من حيث القطعية والظنية إلى أبي حنيفة شيخ فقهاء العراق وأهل الرأي . فإن شواهد هذه القضايا تكشف عن اتجاه أهل الرأي في الجملة ، ذلك الاتجاه الذي دفعهم إليه قلة الأحاديث الصحيحة عندهم ، أو شكهم في بعض ما وصل إليهم من آثار ، فإنك تراهم قد بالغوا في الأخذ بنصوص القرآن ، ولم يلتفتوا إلى أحاديث واردة في موضوع الآية .

فقد قرر أن الخاص لا يحتاج إلى بيان في موضوعه ، فلم يستعينوا في بيانه إلى أحاديث واردة في بابه ، لأنه في نظرهم ، لا يحتاج إلى بيانها ، وما أتت به يكون زيادة ، فإن كانت مستفيضة أو مشهورة قبلت ، وإن كانت آحاداً ردت ، وسلكوا ذلك المسلك ، حتى في العبادات ، وقالوا لأنهم قد أخذوا شاهده من فروع كثيرة استمسك فيها بنص الكتاب الخاص ، مع وجود حديث آحاد قد يزيده بياناً ويوضح الدقيق من معناه .

وقلنا في هذا المقام موضعه : إن أبا حنيفة لعله قد اعتمد على النص القرآني وحده لأن الحديث لم يبلغه ، ولو كان قد بلغه لاستعان به في بيانه القرآن الكريم .

وقرروا أيضاً أن العام قطعي في دلالاته ، وبسبب الاستمسك بهذه القطعية لم يلتفتوا إلى أحاديث آحاد واردة في هذا الباب وجعلوا تلك القضية هي السبب في رد هذه الأحاديث ، لأنها ظنية في ثبوتها ، وعام القرآن قطعي

في ثبوته ثم هو قطعى في دلالة أيضاً ، فكيف يقف أمامه حديث آحاد ؟
وساقوا لذلك الشواهد من فروع أخذ أبو حنيفة وأصحابه فيها بعموم القرآن ،
ولم يلتفتوا إلى أحاديث آحاد صحيحة مخصصة قد تكون مخصصة لذلك العموم ،
ونقول هنا أيضاً ما قلناه في الخاص ، وهو أن أبا حنيفة لعلة لم يطلع على هذه
الآحاد ، فأجرى الآيات على عمومها .

ولقد وجدناهم يقررون أن العام إذا خصص جاز تخصيصه بعد ذلك
بالقياس وذلك بلا شك توسيع لمدى القياس ، ومد لأطرافه ، فهم قد وسعوا
شمول النص المخصص ، حتى تجاوزوا لفظه إلى علة ، فجعلوا التخصيص به
لا يقتصر على ما يشمل عليه اللفظ ، بل إن ما يشير إليه الأوصاف وما يستنبط
من علل له قوة التخصيص كاللفظ ، ولم يقتصروا على ذلك ، بل إنهم يسرون
في عموم دعواهم ، حتى يزعم هؤلاء الذين استنبطوا القاعدة أن القياس يقف
موقف المعارض للنص القرآنى بعد تخصيصه بأى مخصص ، وذلك إفراط
في القياس من المتأخرين ، لا يصلح بياناً لما قام به المتقدمون ، ولكنه على
أى حال يكشف عن كثرة أقيستهم .

بيان القرآن الكريم

١٠٠ - والقرآن الكريم هو مصدر المصادر لهذه الشريعة وينبوع ينابيعها والمآخذ الذي اشتقت منه أصولها وفروعها وأخذت منه الأدلة قوة استدلالها . فهو بهذا الاعتبار كلى الشريعة ، وجامع أحكامها ، ولقد روى عن عبدالله بن عمر أنه قال « من جمع القرآن فقد حمل أمراً عظيماً ، وقد أدرجت النبوة بين جنبيه إلا أنه لا يوحى إليه » ، ولقد قال ابن حزم الظاهري « كل أبواب الفقه . ليس منها باب ، إلا وله أصل في الكتاب ، والسنة تعلقه » ، ولقد قال عز وجل : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » ، ولقد كانت عائشة تقول : « من قرأ القرآن فليس فوقه أحد » .

وإذا كان القرآن هو كلى الشريعة ، كما يتبين من هذه النصوص وغيرها ، مما لا يتسع المقام لذكره ، فلا بد أن يكون بيانه لها بياناً إجماعياً يحتاج إلى تفصيل وأمراً كلياً يحتاج إلى تبين في بعضه ، لذلك كان لابد من الاستعانة بالسنة لاستنباط بعض الأحكام منه ، واستخراج بعض الشرائع من بين ثناياه ، ولقد قال عز من قائل : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » .

والمستقرى للآيات القرآنية المبينة للأحكام الشرعية يجد بعض هذه الأحكام لا يحتاج إلى بيان ، مثل آية حد القذف وهي قوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء ، فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، وأولئك هم الفاسقون » .

وكذلك الآية التي تبين اللعان وطريقته ، وهي قوله تعالى : « والذين يرمون أزواجهم ، ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم ، فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين ، والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من

الكاذبين ، ويدراً عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله . إنه لمن الكاذبين ، والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين ، ففي هذه الآية يتبين اللعان والحال التي يجب فيها وقد منعت السنة الآثار المترتبة عليه .

وبعض آى القرآن المتعلقة بالأحكام يحتاج إلى بيان ، كأن يكون مجملاً . فيحتاج إلى تفصيل ، أو فيه بعض الخفاء ، فيحتاج إلى تفسير ، أو تأويل ، أو يكون مطلقاً فيقيد وهكذا ولقد اتفق العلماء على أن السنة هى التى تتولى البيان ، يستوى فى ذلك فقهاء الرأى . وفقهاء الأثر ، وإن كان ثمة فرق بينهما ، فهو أن فقهاء الرأى يحددون مواضع الحاجة إلى البيان فى القرآن ، وفقهاء الأثر يوسعون فيه مواضع الحاجة إلى البيان من السنة ، وقد رأيت ذلك فى الخاص ، وفقهاء الرأى قد اعتبروه بياناً فى مدلوله لا يحتاج إلى بيان ، فكل ما جاء من السنة متعلقاً بموضوعه ، فهو زيادة عليه لا تقبل إلا إذا كانت فى قوته من حيث الثبوت ، ويرى فقهاء الأثر أن كل ما صح من الآثار فى موضع من المواضع التى ذكرها القرآن الكريم فهو مبين له مخصص لعمومه ، أو مقيد لمطلقه ، أو مبين لخاصه ، وهكذا فالخاص يحتاج إلى بيان أحياناً ، وما جاء من السنة متعلقاً بموضوعه يكون بياناً له .

(١٠١) - ففقهاء الرأي إذن وعلى رأسهم أبو حنيفة يرون أن السنة مبينة للكتاب إن احتاج إلى بيان ، وإن كانت الحاجة إلى بيان في نظرهم أقل من الحاجة في نظر فقهاء الأثر .

ولقد تصدى الفقهاء الذين بينوا الأصول في مذهب أبي حنيفة وأصحابه
لبیان القرآن ، ويستفاد من كلامهم أن بیان السنة للقرآن ينقسم إلى
ثلاثة أقسام :

القسم الأول : بيان التقرير ، وهو أن يحجى البيان من السنة مؤكداً لمعنى الآية ، مقررأ له ، كقوله يتلوه في بيان حد رمضان بالهلال بقوله : « صوموا

لرؤيته وأفطروا لرؤيته، أى صوموا لرؤية الهلال وأفطروا لرؤيته فهو مؤكد ومقرر لمعنى قوله تعالى : « شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس ، وبيّنات من الهدى والفرقان ، فمن شهد منكم الشهر فليصمه » .

والقسم الثانى : بيان التفسير ، وهو بيان ما فيه خفاء كالمجمل فى القرآن ، والمشترك فيه ، ومن بيان المجمل بيان الصلاة ، وبيان الزكاة ، وبيان الحج ، ففى هذه العبارات كان القرآن الكريم مجملاً ، قد أمر بالصلاة ، ولم يبين أركانها . وأوقاتها ، وقد بينها النبى ﷺ بالعمل ، وقال : « صلوا كما رأيتمونى أصلى » وأمر بالزكاة وتولت السنة البيان ، فقال رسول الله ﷺ فى زكاة النقيدين : « هاتوا ربع عشر أموالكم » وبين زكاة النعم ، وزكاة الزرع بكتب أرسلها لولائه ، وأحاديث مأثورة وكذلك الحج جاء فى القرآن مجملاً ، وبيّنت السنة النبوية مناسكه .

ومن المجمل الذى يبيّنه السنة أية السرقة ، وهو قوله تعالى : « والسارق يقطع به وفى شروطه ، وفى الجزء الذى يقطع ، وقد بينت السنة ذلك » .

ومن المجمل الذى يبيّنه السنة أيضاً عند الخنفة أية الربا ، وهى قوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » فهم يذكرون أن السنة بينت حدوده ، وما يكون فيه من أموال .

ومن المشترك^(١) الذى يبيّنه - القروء - فى قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » فهى تحمل أن يكون المراد منها الأطهار ، وتحتمل أن يكون المراد منها الحيضات ، وقد استبان من السنة المأثورة أن المراد الأطهار فقد قال ﷺ « طلاق الأمة ثنتان ، وعدتها حيضتان » فتبين من هذا أن المراد من القروء الحيضات لا الأطهار ، وإلا كانت عدة الأمة طهرين وما قال عليه السلام ، « وعدتها حيضتان » .

(١) المشترك هو اللفظ الذى يدل على أحد معنيين أو معان بأصل وضعه كلفظ عين ، فإنها بأصل الوضرم اللغوى تطلق على الباصرة ، وعلى العين الجارية ، وعلى الذات ، كلفظ القروء ، فإنه يطلق على الحيض ، وعلى الطهر .

هذا النوع من البيان يجوز متصلاً بالمبين ، ويجوز منفصلاً ، ويجوز مترخياً في الزمان ، ومقارناً ، ولكن لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى الفعل لأن ذلك يكون تكليف ما لا يطاق ، إذ العمل بما فيه خفاء غير ممكن ، فالمطالبة به مطالبة بمحال ، وذلك غير جائز في نظر جمهور الأصوليين .

يبد أن تخصيص العام لا يجوز مترخياً عند الحنفية ، لأنه بيان أن المراد باللفظ العام بعض آحاده ، فهو نقل اللفظ من العموم إلى الخصوص ، والتخصيص هو قرينة ذلك ، فيجب أن تكون متصلة به غير مترخية عنه ، ولأن العموم عند الحنفية مثل الخصوص في إيجاب الحكم ، فإذا تأخر ، فقد وجب العمل به ، فهو بعد ذلك مبطل لجزء من العام بعد العمل به ، وذلك نسخ لاتخصيص ، وهو تبديل لا تفسير .

ولقد فرق علماء الأصول من الحنفية بين بيان المجمل والمشارك ، وتخصيص العام بأن الأول بيان محض ، أو تفسير محض ، لأن اللفظ من غير ذلك البيان لا يوجب العمل ؛ لما فيه من خفاء أو احتمال . أما الدليل المخصص للعام ، فليس بياناً من كل وجه ، لأن العام في ذاته لا احتمال في دلالاته ، ولا خفاء في معناه وشموله ، فكان المخصص له أشبه بالمعارض ، فكان بياناً من وجه ، ومعارضة من وجه فلترجيح جانب البيان على جانب المعارضة اشترط الاتصال أو عدم التراخي الزمني ، ولقد قال في هذا المعنى شمس الأئمة مانصه : « بيان المجمل بيان محض لوجود شرطه ، وهو كون اللفظ محتلاً غير موجب للعمل بنفسه ، واحتمال كون البيان الملتحق به تفسيراً أو إعلماً لما هو المراد به ، فيكون بياناً من كل وجه ، بل هو بيان من حيث احتمال الصيغة للخصوص ، وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون العام موجباً للعمل بنفسه فيما تناوله ، فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط ، فيصح موصولاً على أنه بيان ، ويكون معارضاً ناسخاً للحكم الأول إذا كان مفصلاً » (١) .

(القسم الثالث) بيان التبديل ، وهو النسخ ، ونسخ القرآن بالقرآن جائز عند الحنفية ونسخ القرآن بالسنة أيضاً جائز إذا كانت ثابتة بالتواتر ، أو مشهورة مستفيضة ، والكلام فى ذلك النوع من البيان هو الكلام فى الفسخ بأحكامه وشروطه ، ولا نعرض لذلك فى هذا الموضع من بحثنا هذا .

١٠٢ - هذا كلام علماء الأصول الحنفية وهذه الضوابط قد استنبطوها من شتى الفروع الفقهية التى تبين أحكامها مقدار اعتماد أئمة المذهب الحنفى الأولين أبى حنيفة وأصحابه على السنة فى بيان القرآن الكريم ، وإن ذلك أصل مقرر مجمع عليه ، لا يمكن أن يحيد عنه فقيه قد اتسعت نواحي استنباطه ، وكثرت الفروع التى أثرت عنه كأبى حنيفة رضى الله عنه ، فإن اعتماد المستخرج لأحكام القرآن على السنة أمر بدهى مادام أقرآن كلياً فى جملة أحكامه ، ولذلك قال الشاطبى فى موافقاته ، « لا ينبغي فى الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه ، دون النظر فى شرحه وبيانه وهو السنة ، لأنه إذا كان كلياً ، وفيه أمور كلية كما فى شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها فلا يحصى عن النظر فى بيانه » (١) .

٢ - السنة

١٠٣ - هذا هو الأصل الثاني الذي اعتمد عليه أبو حنيفة رضى الله عنه في استنباطه ، وهى تلى الكتاب فى مرتبته ، لأن الكتاب هو عمود هذه الشريعة وأصلها وينبوعها ، ومنه تبين أن السنة مصدر من مصادرها ، وهى بهذا متأخرة عنه فى الاعتبار ، ثم هى مبينة لكلية ، والمبين متأخر عن المبين ، فهو له خادم . وهو منه بمنزلة التابع من المتبوع ، والآثار متضافرة فى آخر السنة عن الكتاب فى الاستدلال لحديث معاذ يثبت ذلك ، إذ سألته النبي ﷺ بم تحكم ؟ قال : بكتاب الله ، قال : فإن لم تجد ؟ قال : فبسنة رسول الله قال : فإن لم تجد . قال : أجتهد فى رأيي ، ، واقد كتب عمر رضى الله عنه إلى شريح القاضى : إذا أتاك أمر فاقض بما فى كتاب الله فإن أتاك ما ليس فى كتاب الله ، فاقض بما سن رسول الله ﷺ ، وعن ابن مسعود أنه قال . « من عرض له منكم قضاء فليقض بما فى كتاب الله ، فإن جاءه ما ليس فى كتاب الله ، فليقض بما قضى به نبيه ﷺ » ، ومثل ذلك روى عن ابن عباس رضى الله عنه .

هذه حقيقة مقررة فى المأثور عن أبي حنيفة ، وقد صرح هو بها كما بينا فى صدر كلامنا فى أصول الاستنباط عنده ، واقد وجدنا الحنفية يفرقون بين أمر ثابت بالقرآن إذا كانت الدلال قطعية ، وأمر ثابت بالسنة الظنية والثابت بالقرآن من الأوامر فرض ، والثابت بالسنة الظنية من الأوامر واجب ، وكذلك النهى ، فالمنهى عنه فى القرآن حرام إذا لم يكن ثمة ظن فى الدلالة ، والثابت بالسنة الظنية مكروه كراهة تحريرية مهما تكن الدلالة ، وذلك لآخر مرتبة السنة الظنية عن القرآن من حيث الثبوت من جهة . والاستدلال بها على الأحكام من جهة أخرى .

١٠٤ - ولقد كانت معركة بين الفقهاء فى مقدار اعتماد أبي حنيفة فى

استنباطه الفقهي على السنة ، حتى لقد زعم بعض الذين نقصوا من مقدار ذلك الاعتماد أنه كان يقدم القياس على السنة .

وإن تحرير ذلك يحتاج إلى شيء غير قليل من البحث ، وتبج الفروع ، والآثار التي رواها ، وآرائه الفقهية في موضع المروى أخالفه أم وافقه ، وإن خالفه فعن جهل لأنه لم يصل إليه أم عن علم به ؟ ، وإن كان خالفه بعد علمه به أعني أصل من كتاب وسنة أخرى مستفيضة أم عن غير أصل ، وإن ذلك يحتاج إلى جهد كبير ، وإن بيانه بإنصاف فيه بيان كامل لعقل أبي حنيفة الفقهي ، والمميزات التي امتاز بها فقهه ، وما كان مثار القول حوله ، ما بين قادح ومادح . وقبل أن نتجه إلى ما قرره علماء الأصول الذين عنوا باستخراج أصول ذلك الإمام الجليل ، ونتعرف من فروعه مقدار اعتماده على السنة في استنباطه . نسارع بنفي الاتهام الذي اتهم به ، وهو تقديمه القياس على الخبر ، ورفضه للأحاديث التي صحت عند بعض العلماء .

لقد رمى أبو حنيفة رحمه الله تعالى في حياته بمخالفة السنة ، وأكثر الذين أرادوا انتقاص قدره بعد وفاته من ذكر ذلك ، ولقد نفي هذه التهمة عن نفسه ، فقد كان رحمه الله يقول : « كذب والله وافترى عايننا من يقول : إننا نقدم القياس على النص ، وهل يحتاج بعد النص إلى قياس » (١) . ففي هذا النص يضع أبو حنيفة الأمر في موضعه ، فهو يقول إنه لا يلجأ إلى القياس إلا عند عدم العثور على النص ، فإن عثر عليه . لم يكن ثمة حاجة إلى قياس .

بل لقد صرح رضي الله عنه بأنه كان لا يقيس إلا عند الضرورة الشديدة ، فقد كان يقول : « نحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة وذلك أننا ننظر في دليل المسألة من الكتاب والسنة أو أئضية الصحابة ، فإن لم نجد دليلاً قسنا حينئذ مسكوتاً عنه على منطوق به » (٢) .

ويقول في رواية أخرى : « إنا نأخذ أولا بكتاب الله ثم بالسنة ، ثم بأقضية الصحابة ، ونعمل بما يتفقون عليه ، فإن اختلفوا قسنا حكما على حكم بجامع العلة بين المسألتين ، حتى يتضح المعنى » (١) .

وروى عنه رضى الله عنه « إنا نعمل أولا بكتاب الله ، ثم بسنة رسول الله ﷺ . ثم بأحاديث أبى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم » .

وكان يقول : « ما جاء عن رسول الله ﷺ فعلى الرأس والعين بأبى وأمى ، وإيس لنا مخالفته ، وما جاء عن أصحابه تخيرنا ، وما جاء عن غيرهم فهم رجال ونحن رجال » .

ويروى أن أبا جعفر المنصور كتب إليه : « بلغنى أنك تقدم القياس على الحديث » فرد عليه أبو حنيفة برسالة جاء فيها : « ليس الأمر كما بلغك يا أمير المؤمنين إنما أعمل أولا بكتاب الله . ثم بسنة رسول الله ﷺ ، ثم بأقضية أبى بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلى رضى الله عنهم ، ثم بأقضية بقية الصحابة ، ثم أقيس بعد ذلك إذا اختلفوا ، وليس بين الله وبين خلقه قرابة » (٢) .

١٠٥ - هذه نصوص صريحة مروية عن الإمام أبى حنيفة ، وقد بلغه الافتراء عليه ، فردا فرية وأنكرها ، وبالغ فى إنكارها ، وسجل ذلك فى رسالة إلى الخليفة ، ولذلك تقرر أنه ليس من مذهبه تقديم القياس الظنى على الحديث بل نستطيع أن نقرر مطمئنين إلى أنه ليس أحد من فقهاء المسلمين يقدم القياس الظنى على الحديث الصحيح ، واقتد ترفض الرواية ، ولا يقبل كلام الراوى إذا خالف أصلا من أصول الدين ، أو ناقض القرآن الكريم ، وليس معنى ذلك ترجيح القياس على الحديث ، والأخذ بالقياس دون الحديث

(١) الكتاب السابق .

(٢) الميزان للشمرانى ج ١ ص ٥٢ .

بل مؤداه ومرماه عدم تصديق الرواية لمخالفتها أصلاً مقطوعاً بأنه من أحكام الدين ، ونسق الاستنباط الفقهي ألا يقف أمام الأصل القطعي ، الأصل الظني ، بل يؤخذ بالقطعي ، ويحكم بعدم صحة النسبة في الظني ، ولذلك فضل بيان ذكره عند الكلام في أخبار الآحاد .

١٠٦ - ولنتجه لبيان ما كان يقبله الإمام من الأحاديث وما كان يرده .

لقد قسم علماء الحديث والأصول الأحاديث بالنسبة لعدد رواتها ، إلى ثلاثة أقسام : أحاديث متواترة ، وأحاديث مشهورة ، وأحاديث آحاد ، أو أخبار الخاصة كما جرى بذلك التعبير في القرن الهجري عن أخبار الآحاد .

والمتواتر من الأخبار والأحاديث فسرّه غر الإسلام ، بأن يرويه قوم لا يحصى عددهم ، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدائهم ، وتبين أمانتهم ويدوم هذا الحد ، فيكون آخره ، وأوسطه كطرفيه ، وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس ، وأعداد الركعات ، ومقادير الزكوات ، وما أشبه ذلك^(١) .

والأحاديث المتواترة بالمعنى موجودة ومتفق عليها . أما الأحاديث المتواترة المروية بالنص فهي نادرة ، وليس بمتفق على تواترها ، وقد ادعى التواتر باللفظ في قوله صلى الله عليه وسلم : « من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار » . ومن الأحاديث المتفق على تواتر معناها : « إنما الأعمال

(١) الجزء الثاني من أصول غر الإسلام على هامش ج ١ من كشف الأسرار ص ٦٨١ ، ولقد ذكر فيه ما يفيد اشتراط العدالة . واشتراط تبين البلدان ، وقال قوم بعدم اشتراط العدالة ، والجمهور: على أن تباعد الأمكنة ليس بشرط ، بل يكون التواتر ، ولو كان الجميع في بقعة واحدة .

باليات وإنما لكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله ، فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها ، فهجرته إلى ما هاجر إليه .

والحديث المتواتر يوجب العلم اليقيني . وقد قال الكثيرة من العلماء : إن العلم بالحادث من المتواتر ، كالعلم بالناشيء من العيان ، وقالت طائفة : إن المتواتر من الأخبار يوجب علم طمأنينة لا يقين ، ومنه الطمأنينة عندهم ما يحتمل أن يتخلله شك أو يعتريه وهم ، وقالوا في رأيهم : إن التواتر صار جمعاً بالآحاد ، وخبر كل واحد محتمل للكذب حال الانفرد ، وبانضمام المحتمل إلى المحتمل لا ينقطع الاحتمال ، إذا وانقطع الاحتمال ، واستحال الكذب حال الاجتماع ، لا تقلب الجأز ممتنعاً ، إذ ينقلب الكذب الذي كان جائزاً مستحيلاً وممتنعاً ، وذلك باطل ، فما يؤدي إليه باطل ، وهو انقطاع احتمال الكذب ، ولقد يؤيد ذلك التفكير المنطقي ، الواقع العملي ؛ فقد وجدنا أئمة تتفق على وجود أخبار غير صادقة ، وتواتر بين مجموعها ، ويتلقاها الخلف عن السلف ، مع بطلانها ، وقيام الدليل على كذبها .

وقد احتج الجمهور على قولهم إن الخبر المتواتر يفيد العلم اليقيني ، كالعلم بالعيان بأن الناس تواضعوا على ذلك بمقتضى فطرهم ، فإن الناس يعرفون آباءهم بالأخبار المتواترة ، كما يعرفون أبناءهم بالعيان ، ويعرفون بالتواتر نشأتهم صغراً ، ثم صيرورتهم كباراً ، كما يرون ذلك عياناً في أولادهم ، ويعرفون جهة الكعبة بالخبر المتواتر ، كما يعرفون جهات منازلهم بالعيان .

وقد أثبت التحقيق المنطقي صحة ما تواضع الناس عليه منذ القدم ، وذلك لأن الناس خلقوا على مشارب متباينة وطبائع مختلفة ، لا يتفقون ، فإن اتفقوا في خبر فيما عن سماع ، أو اختراع ، واتفاقهم على الاختراع باطل ،

لأن كثرتهم وعدم إحصائهم تحيل اتفاقهم فيما يخترعون ، فلم يبق إلا أن الاتفاق كان مبدئياً على السماع وبذلك يثبت العلم قطعاً بالخبر المتواتر^(١) .

والأحاديث المتواترة هي بلا ريب حجة عند أبي حنيفة رضى الله عنه ، لم يعرف عنه — رضى الله عنه — أنه أنكر خبراً علم تواتره ، وأنى يكون ذلك .

١٠٧ — والأحاديث المشهورة ، هي الأحاديث التي تكون الطبقة الأولى ، أو الثانية فيها آحاداً ، ثم ينتشر بعد ذلك وينقلها قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب ولقد قال صاحب كشف الأسرار : « والاعتبار في الاشتهار في القرن الثاني والثالث ولا عبرة للاشتهار في القرون التي بعد القرون الثلاثة ، فإن عامة أخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون ، ولا تسمى مشهورة ، فلا يجوز بها الزيادة على الكتاب .

هذا هو تعريف المشهور أو المستفيض عند علماء الحديث ، وعلماء الأصول ، قد اختلفوا في حكمه ، فقال فريق إنه كحديث الآحاد لا يفيد إلا الظن ، ويكتفى فيه بالعمل ، وذهب بعض علماء التخريج في المذهب الحنفى إلى أنه مثل المتواتر ، فيثبت به اليقين ، ولكن بطريق الاستدلال ، لا بطريق العلم الضروري ، كالعيان ، وذهب فريق آخر من المخرجين أيضاً في مذهب

(١) راجع هذه الأدلة في كشف الأسرار وأصول شجر الإسلام الجزء الثاني ص ٦١٣ ، هذا وقد قال بعض العلماء : إن التواتر يفيد العلم اليقيني ، ولكن لا على سبيل الضرورة ، كالعيان ، بل على سبيل الاستدلال كالعلم بوحداية الله تعالى علمت بالاستدلال ، لا بالمعينة ، وحيث أنهم أن العلم به لا يحصل إلا بعد أن يعلم أن الخبر عنه أمر محسوس ، وأن الخبرين عنه جماعة لا حامل لهم على التواطؤ على الكذب وأن يعلم أن ما كان كذلك لا يكون كذباً ، فلزم منه الصدق ، وأن العلم بالتواتر لو كان ضرورياً كالعيان ما اختلفوا فيه ، كما لم يختلفوا في أن الشيء أعظم من جزئه ، وأن الموجود لا يكون معدوماً وحيث اختلفوا فيه علمنا أنه مكتسب بمنزلة ما يثبت من العلم بالنبوة عند معرفة المعجزات (راجع كشف الأسرار) .

أبي حنيفة وأصحابه إلى أنه يوجب علم الطمأنينة لا علم يقين ، فهو دون المتواتر ، وفوق خبر الواحد ، حتى جازت به الزيادة على كتاب الله تعالى .

وترى من هذا أن علماء التنزيح على مذهب أبي حنيفة وأصحابه قد أجمعوا على أن المشهور يزاد به على كتاب الله تعالى ؛ إذ أنه في مرتبة أقوى من أحاديث الآحاد المطلقة ، ولكنهم اختلفوا : أهو يصل إلى مرتبة المتواتر في إفادة العلم اليقيني ، أم لا يصل إلى مرتبته ؟ وقد اتفقوا على قدر الاستدلال به ، فيزاد به على النص .

ومن الزيادة التي ثبتت بأحاديث مشهورة حد الرجم ، فقد ثبت بحديث مشهور عندهم ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم : « الثيب بالثيب جلد مائة ، ورجم بالحجارة » . وبالخبر المشهور من أن النبي صلى الله عليه وسلم رجم ماعزاً المازني ، والمسح على الخفين ثبت بما روى مشهوراً عن النبي صلى الله عليه وسلم من أنه مسح على الخفين ، واشتراط التتابع في صوم كفارة اليمين ثبت بما روى ابن مسعود .

وترى من هذا أن الفروع الفقهية في مذهب أبي حنيفة قد أدت المخرجين فيه إلى أن يحكموا بأنه كان يرفع المشهور إلى مرتبة اليقين ، أو مرتبة قريبة من اليقين ، حتى إنه يصل إلى درجة تخصيص القرآن الكريم ، والزيادة به على أحكامه ، ولم يكن اختلاف هؤلاء المخرجين في قوة المشهور من حيث اليقين كالتواتر ، بمؤثر في أحكام الفروع المروية .

١٠٨ — وحديث الآحاد ، أو خبر الخاصة كما يسميه الشافعي ، ومن كان في عصره ، هو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان أو الأكثر من ذلك ، ولا يتوافر فيه سبب الشهرة ، واتصال أحاديث الآحاد إلى النبي صلى الله عليه وسلم إنما هو على سبيل الظن الراجح لا على سبيل العلم اليقيني ، ولذلك

يقول العلماء فيه إنه اتصال فيه شبهة ويقول صاحب كشف الأسرار :
« الاتصال فيه شبهة صورة ومعنى ، أما ثبوت الشبهة فيه صورة ، فلأن
الاتصال بالرسول لم يثبت قطعاً ، وأما معنى فلأن الأمة ما تلتقه بالقبول ..
ولاعبرة بالعدد فيه ، يعنى لا يخرج عن كونه خبر آحاد وإن كان راوى الخبر
متعدد بعد أن لم يبلغ درجة التواتر أو الاشتهار ، (١) » .

١٠٩ - ولهذه الشبهة فى أحاديث الآحاد وجد فى عصر الاجتهاد من
أذكر الاحتجاج بها (٢) ، لكثرة من كذبوا على رسول الله ﷺ ولاختلاط
الصحيح بغير الصحيح من الأخبار ، ولهذه الشبهة فى الاتصال بالنبي مع ذلك
الاختلاط وقد ذكر الشافعى أنه ناقش هؤلاء الناس بالبصرة والبصرة
كانت عس الاعزال فى القديم ، وكانت بها النحل المختلفة والفرق المتباينة ،
ولا بد أن القائلين هذا القول كانوا قبل الشافعى أيضاً ، وكانوا فى عصر
أبى حنيفة رضى الله عنه ، إذ أن الاضطراب فى الأقوال وكثرة الكذب على
الرسول ، وعدم تمييز الصحيح من غير الصحيح كان فى عصر أبى حنيفة أشد
وأقوى ، ولم يكن فى عصره قد تم وضع الموازين الضابطة ، ولا جمعت
الصحيح من الأخبار ، وكان أهل الأهواء شيعاً وفرقاً ؛ وكل حزب بما لديهم
فرحون ، والأمة تعتصم بفقهاها ومحدثيها ، وعندهم تجد منجاتها واطمئنانها ،
وهم يحصون لها الحق فى وسط هذا الديجور المظلم .

(١) كشف الأسرار الجزء الثانى ص ٩٩٠ .

(٢) قد ذكر الشافعى فى جامع العلم أن الذين ناقشوه كانوا بالبصرة ، وقد وجدنا العلماء
ينسبون إلى الجبائى ، وهو من شيوخ الاعترال ، فى القرن الثالث وأول القرن الرابع نرى
الاحتجاج بخبر الواحد عقلاً ، وشبهته أن واضع الشريعة وهو الله سبحانه وتعالى قادر على
أن تبلغ الشريعة إلى الناس بطريق لا شبهة فيه ، فيكون مقتضى التبليغ إثباته بنير طريق الآحاد ،
ورفض بعض الشيعة الاحتجاج بمحدث الآحاد بدليل من السمع ، لا من العقل وهو قوله تعالى :

ولذلك كان رأى جمهور الفقهاء قبول حديث الآحاد من الثقة العدل والاحتجاج به فى العمل دون الاعتقاد به ، لأن الاعتقاد يجب أن يبنى على أدلة يقينية لاشبهة فيها ، إذ الاعتقاد علم جازم قاطع عن دليل ، وذلك لا يكون بدليل ظنى فيه شبهة . أما العمل فيبنى على الرجحان . ويكفى فيه نفي الاحتمان الناشئ عن دليل لائفى مطلق احتمال ، وكون الراوى عدلاً ثقة يغلب جانب الصدق على جانب الكذب فيكون احتمال الكذب غير ناشئ عن دليل ، واحتمال الصدق يؤيده الدليل فيكون العمل على مقتضاه ؛ هكذا يسير الناس فى أقضيئهم ، وهكذا يسير الناس فى معاملاتهم وهكذا يسرون فى أعمالهم ، ولو كانت الأعمال لا تستقيم إلا إذا بنيت على أدلة لاشبهة فيها لتعطلت الأمور ، وما استقامت أمور الناس ، وما حكم بحق ولا دفع باطل .

١١٠ — ولقد كان أبو حنيفة رضى الله عنه من أول الفقهاء قبولاً لأحاديث الآحاد يحتج بها . ويعدل آراءه على مقتضاها ، إن وجد حديثاً يخالفها ، وقد رويناه لك كيف رجع عن رأيه فى أمان العبد ، لما بلغه فتوى عمر رضى الله عنه ، فإذا كان ذلك شأنه مع فتوى صحابى رويت له عن طريق آحاد . فكيف يكون الشأن فى حديث النبى صلى الله عليه وسلم يروى عن ذلك الطريق ؟ ولسنا نريد أن نضرب الأمثال على أخذه بأحاديث الآحاد وقبولها ، فبين يدي القارىء كتاب الآثار لأبى يوسف وكتاب الآثار لمحمد رضى الله عنهما ، وإن نظرة عاجلة لهذين الكتابين ترى القارىء كيف كان أبو حنيفة يقبل أحاديث الآحاد ، ويروىها ويبنى فقهه عليها ، يأخذ بنصها ، ويستخرج علل الأحكام من بين ثناياها ، ثم يقيس عليها ما طاب القياس وما استقام أمر الناس عليه ، وإنا نحيل القارىء الكريم عليهما ، وهما كتابان صادقاً النسبة ، لاشك فيهما .

ولقد كان أبو حنيفة يقرر ذلك بين تلاميذه ، ويأخذونه عنه ، وقد رأينا الإمام محمداً في الأصل يسطر الأدلة من الآثار الصحاح في إثبات الاحتجاج بخبر الواحد وهو كما يعلم كل ملم بأصول المذهب الحنفي ينقل المذهب ، ويصور التفكير فيه أدق تصوير ، ولقد ذكر طائفة من أخبار الرسول ، وأخبار الصحابة ، تثبت كيف كان الصحابة يأخذون بأخبار الآحاد ويقرهم النبي ﷺ ، ولا يستنكر أحد الأخذ بأخبار الآحاد من بعد وفاته ، وإن كان بعضهم يحتاط أحياناً فيستوثق من خبر المخبر بآخر يزكيه ، أو يمين يستوثق بها ، ولعل ذلك كان ليطمئن قلبه ، وقد ذكر ذلك كله في باب الاستحسان من الأصل .

ولنقتبس لك قبسة صغيرة منه ، تبين لك كيف كان الفقه العراقي يعتمد على أحاديث الآحاد .

لقد روى محمد رضى الله عنه خبر المغيرة بن شعبة في توريث الجدة ، إذ أنه شهد بين يدي أبي بكر رضى الله عنه أن النبي ﷺ أعطى الجدة السدس ، فقال أنت معك بشاهد آخر ، فجاء محمد بن سلمة ، فشهد على مثل شهادته ، فأعطاها أبو بكر رضى الله عنه السدس ، وهذا أمر من أمور الدين قبل فيه خبر الآحاد ، وإن كان قد طلب تأكيده بشاهد آخر .

ويروى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، شهد عنده أبو موسى الأشعري رضى الله عنه ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع فقال امت معك بشاهد آخر ، فشهد أبو سعيد الخدري رضى الله عنه بمثل شهادته .

ويقول محمد رضى الله عنه في التعليقات على هذين الخبرين بالنسبة لطلب أبي بكر شاهداً ، وطلب عمر شاهداً : إنما فعلاه للاحتياط ، والواحد يجهز .

ولقد استدل رضى الله عنه على قبول خبر الواحد فى أمور الدين أيضاً بحديث عمر رضى الله عنه فى ميراث المرأة من دية زوجها ، فقد كان لا يورثها منها ، حتى شهد عنده الضحاك بن سفيان الكلابى رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إليه أن ورث امرأة أشيم الضبابى من دية زوجها أشيم ، فأخذ بقوله .

ولقد روى محمد أيضاً أن رسول الله ﷺ بعث دحية الكلبي إلى قبصر بكتابه يدعو به إلى الإسلام ، فكان حجة عليه ، ويروى قول على رضى الله عنه : « كنت إذا لم أسمع من رسول الله ﷺ حديثاً ، حدثت به غيره أستحلفه على ذلك ، وحدثني أبو بكر رضى الله عنه ، وصدق أبو بكر » ، يروى قول على هذا ، ثم يبين مسألة اليمين فيقرر أنه مذهب تفرد به على رضى الله عنه . فإنه كان يحلف الشاهد ، ويحلف المدعى مع البينة ، ويحلف الراوى ، فكانه كان يقول إن خبره يصير مزكى بيمينه ، كالشهادات فى باب اللعان ، من كل واحد من الزوجين ومن لم يعصم من الكذب لا يكون خبره حجة ما لم يعصر مزكى بيمينه إلا أبا بكر رضى الله عنه ، فإن نسمية رسول الله صلى الله عليه وسلم إياه بالصدىق كافية فى جعل خبره مزكى .

١١١ — هذا جزء قليل مما ساقه الإمام محمد رضى الله عنه فى إثبات أن أخبار الواحد تقبل فى أمور الدين ، فيثبت بها الهلال ، ويثبت التحريم ، والتحليل ، وأن ذلك أمر مقرر فى مذهب أبى حنيفة أملاه على تلاميذه ، ووافقوه عليه ، وأخذوا به فأخبار الأحاد من الناس مقبولة فى شئون الدين من التحليل والتحريم ، وقد ساق الإمام محمد ماساق من الأخبار التى رويت لك بعضاً قليلاً منها ، لتأييد هذه القضية وإثباتها ، وإذا كانت أخبار الأحاد مقبولة فى شئون الدين عند أبى حنيفة ، فليس من المعقول ألا يقبل أحاديث الأحاد فى الاستنباط ، وقد تروى بعدة طرق .

١١٢ - وذلك يتبين من فروع الفقه المروى عن أبي حنيفة وأصوله أنه كان يأخذ بأحاديث الآحاد ، ويتخذ منها سناداً لأقسطه وأصولها .

ولقد كان أبو حنيفة وأصحابه ، والحنفية من بعدهم ، يشترطون في الراوى ما اشترطه سائر الفقهاء وجميع المحدثين ، وهو العدالة والضبط ، ولكن الحنفية شددوا في تفسير معنى الضبط بأكثر مما شدد غيرهم . فإنك ترى تفسيره في أصول نثر الإسلام البزدوى تفسيراً دقيقاً ، إذ يقول :

« وأما الضبط فإن تفسيره هو سماع الكلام ، كما يحق سماعه ، ثم فهمه بمعناه الذى أريد به ، ثم حفظه ببذل المجهود ، ثم اثبات عليه بمحاطة حدوده ، ومراقبته بمذاكرته على إساءة الظن بنفسه إلى حين أدائه .. وهو نوعان : ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة ، والثانى أن يضم إلى هذه الجملة ضبط معناه فقهاً وشريعة ، وهذا أكملها ، والمطلق من الضبط يتناول الكامل ، ولهذا لم يكن خبر من اشتدت غفلته خلقة أو مسامحة ومجازفة حجة لعدم القسم الأول من الضبط ؛ ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه في باب الترجيح ، أو المراد منه ^(١) .

وترى من هذا أنهم يفسرون الضبط تفسيراً دقيقاً ، ويحملون معناه الكامل شاملاً لفقه الراوى ، ولكنهم لا يعتبرون فقه الراوى شرطاً لقبول روايته ، بل أساساً في الترجيح ، فإذا تعارضت روايتان : إحداهما من راو فقيه ، والأخرى من راو غير فقيه ، يؤثرون رواية الفقيه لأنه أضبط ، وأشدّ تحريماً ، وأكثر فهماً للدين .

وقد وجدنا الترجيح بفقه الراوى يحىء على لسان أبي حنيفة في مجادلته مع الأوزاعى ، ولننقل لك المناظرة كما رويت ، وهامى ذى :

« روى سفيان بن عيينة . قال : اجتمع أبو حنيفة والأوزاعي في دار الخياطين بمكة ، فقال الأوزاعي لأبي حنيفة : ما لكم لا ترفعون أيديكم عند الركوع وعند الرفع منه ؟ فقال أبو حنيفة : لأجل أنه لم يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع ، وعند الرفع قال كيف ! ! وقد حدثني الزهري عن سالم . عن أبيه ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع ، وعند الرفع ، فقال أبو حنيفة : حدثنا حماد ، عن إبراهيم عن علقمة والأسود ، عن ابن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يرفع يديه ، إلا عند افتتاح الصلاة ، ولا يعود إلى شيء من ذلك . فقال الأوزاعي أحدثك عن الزهري عن سالم ، عن أبيه ، وتقول حدثنا حماد عن إبراهيم ، فقال أبو حنيفة : كان حماد أفتقه من الزهري ، وكان إبراهيم أفتقه من سالم ، وعلقمة ليس بدون ابن عمر ، وإن كان لابن عمر صحبة ، فالأسود له فضل كثير .. » .

ولقد رويت العبارة الأخيرة برواية أخرى وهي : إبراهيم أفتقه من سالم ، ولولا فضل الصحبة لقامت إن علقمة أفتقه من عبدالله بن عمر ، وعبدالله هو عبدالله (٢) ، وعبدالله هو ابن مسعود ، أي أن مكاتبه هي التي لا يساميه أحد من المذكورين فيها .

وهذه المناظرة تدل على أن أبا حنيفة كان يلاحظ فقه الراوى عند الترجيح ، فهو يقدم رواية الأفقه على من دونه فقهاً ، ولذلك تقصر رواية غير الفقيه عن أن تعارض رواية الفقيه ، إذ الأول أشدوعياً ، وأقوى ضبطاً ، وأكمل إدراكاً ، وأولى بالاتباع .

وإن هذه المناظرة لتؤمى ويشارتها من جهة ثانية إلى تعصب كل فقيه للمحدثين الذين تلقى عليهم ، وروى عنهم ، وهو منشأ التعصب الإقليمي ،

أو بعبارة أدق منشأ انحياز كل إقليم بطائفة من الأحاديث أخذت عن روايته الذين تلقوا عن بعض الصحابة الذين نزحوا إلى هذا الإقليم .

ولقد علل شمس الأئمة السرخسي قلة الرواية عند أبي حنيفة بتشديده في أمر الضبط ، وتأسيه بالسلف الصالح الذين كانوا يقلون من الرواية ، ولذلك قال : « قلت الرواية عند أبي حنيفة رحمه الله ، حتى قال بعض الطاعنين إنه لا يعرف الحديث وليس الأمر كما ظنوا ، بل كُنْ أعلم عصره بالحديث ، ولكن إراعاة شرط كمال الضبط قلت روايته » (١) .

١١٣ - أبو حنيفة إذن يقبل خبر الآحاد ، ولا يتردد في قبوله ، ولكنه يشدد كان يستنبط فقهاء مذهبه في أمر ضبط الراوى ، ويرجح الروايات عند التعارض بفقهاء الرواة ، فيرجح حديث الفقهاء من الرواة على حديث غيرهم ، الألفقه على حديث من دونه .

ولكن القضية التي اختلف فيها العلماء ، هي موقف أبي حنيفة إذا تعارض خبر الآحاد مع القياس ، أيرد خبر الآحاد ، لمخالفته القياس ، وتعتبر هذه المخالفة علة في الحديث ؟ أم يقبل الحديث ، ويهمل القياس ، لأنه لا قياس بجوار النص ؟ أم يقبل الحديث من الراوى الفقيه . ويرد من غيره ، أم يقبل بشرط ألا ينسد باب الراى ؟

هذا معترك من الآراء ، وقد اختلف العلماء أولاً بشأن خبر الآحاد المتعارض مع القياس ، أو مسح أصل عام من الأصول المعروفة في الفقه الإسلامى ، واختلف العلماء ثانياً في حقيقة موقف أبي حنيفة ، وأى رأى منها يعد رأيه ، ولذا ذكر الاختلاف الأول ببعض البيان ، ثم نرجع على الاختلاف الثانى ، ثم نتجه مستعينين بالرواية إلى تعرف رأى أبي حنيفة .

١١٤ - لقد اختلف العلماء — كما رأيت — فقال بعضهم ، وهم فقهاء

الأثر : إن خبر الآحاد مقدم على القياس ، لأن الرأي لا يكون إلا حيث لائنص ، وقد وجد النص ، فلا مجال للرأي ، ولأن الرأي لا يكون إلا في حالة الضرورة ، والضرورة تدفع بوجود أثر منسوب لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولأن القياس في الجملة ظني ، وحديث الآحاد ظني في ثبوته . وإذا تعارض ظني منسوب إلى الرسول بظني منسوب إلى الفقيه . فالمنطق يوجب ترجيح المنسوب إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه ولأن كبار الصحابة كالأبي بكر وعمر وعثمان وعلي ، وكبار التابعين من بعدهم ، كانوا يرجعون عن آرائهم ، إذ نقل إليهم حديث بخالفها ، فمضى رضي الله عنه ترك رأيه في عدم توريث المرأة من دية زوجها بالحديث الذي رواه الضحاك السكلابي وترك ابن عمر رأيه في المزارعة بالحديث الذي رواه رافع بن خديج ، ونقض عمر بن عبد العزيز ما حكم به من رد الغلة على البائع عند الرد بالعيب ، عندما روى له قوله صلى الله عليه وسلم : إن الخراج بالزمان ، ونظائره أكثر من أن تحصى .

هذا مسلك عامة فقهاء الأثر ، لا يجعلون للرأي مجالاً عند وجود حديث ؛ ولو كان من أخبار الآحاد ، ولا يشترطون فقه الراوى ، ولا موافقة القياس ، ولو كان ضعيفاً ، ولقد سلك ذلك المسلك الشافعى من بعد ، وبينه في الرسالة بياناً كاملاً . ولذا أخذ بأحاديث كثيرة رد بعضها مالك لمخالفته بعض الأصول العامة ، أو القواعد المعروفة ، من تتبع مجموع آيات القرآن والأحاديث المشهورة ، وقال ذلك القول من فقهاء الحنفية الشيخ أبو الحسن السرخسى .

١١٥ - وقال عيسى بن إبان ، وهو من الحنفية أيضاً : إن كان راوى خبر الآحاد عادلاً فقيهاً ، وجب تقديم خبره على القياس ، وإلا كان موضع الاجتهاد واحتج لذلك بأنه قد اشتهر بين الصحابة الأخذ بالقياس ، ورد خبر الواحد إذا لم يكن فقيهاً ، فإن ابن عباس لما سمع أبا هريرة رضي الله عنه يروى الوضوء مما مسته النار ، قالوا : لو توضأت بماء سخن أكنت تتوضأ منه ،

ولما سمعه يروى : « من حمل جنازة فليتوضأ » ، قال : أتلتزمتنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ؟ ورد على بن أبي طالب رضى الله عنه حديث بروع بالقياس ، وهو حديث من أخذت مهر المثل وهى لم يسم لها مهر ، ومات عنها زوجها ، وهكذا تتضافر الأخبار عن الصحابة والتابعين رضى الله عنهم فى رد الخبر بالقياس .

وقد احتجوا لذلك أيضاً بأن القياس حجة بإجماع السلف من الصحابة ، وفى اتصال خبر الواحد إلى النبي صلى الله عليه وسلم شبهة ، فكان الثابت بالقياس الذى هو ثابت بالإجماع أقوى من الثابت بخبر الواحد ، وبأن القياس أثبت من خبر الواحد ، لجواز السهو والكذب على الراوى ، ولا يوجد ذلك فى القياس ، وبأن القياس لا يحتمل تخصيصاً ، فكان غير المحتمل أو من المحتمل .

وهكذا يستقرسلون فى استدلالات من شأنها أن تقدح فى خبر الواحد جملة ، إن استقامت مقدماتها ، ولا تخص خبر الراوى غير الفقيه ، ولكن فى كل هذه المقدمات نظر ، إذ أساسها فى الجملة أن القياس قطعى ، للاحتمال فيه ، ولاشبهه فيه ، والواقع أن القياس فى الجملة يدخله الاحتمال من كل ناحية ، فإن أساسه هو استخراج الوصف الذى يكون مناط الحكم وتعيينه من بين أوصاف الشيء المنصوص عليه ، وهو أمر ظنى ، إذ يحتمل أن يكون ذلك الوصف هو المؤثر فى الحكم ، ويحتمل ألا يكون ، بل التأثير لغيره ، فكان الاحتمال فيه لا يقل عن الاحتمال فى خبر الواحد ، بل إن الاحتمال فيه أقوى ، إذ يدخل فى أصل اثبوت ، بينما الاحتمال الداخلى فى خبر الأحاد ، ليس فى الأصل ، إذ الشبهة لعارض الغلط والنسيان ، والأصل عدمهما ، ن الشخص الضابط .

وقبل أن نترك بيان ذلك الرأى الذى يقدم القياس أحياناً على خبر الأحاد

يجب أن نقرر أنه لا يقول إن القياس لا يتقدم عن أخبار الآحاد التي يكون الصحابي الذي رواها غير فقيه ، بل يقول : إنه إذا كان الراوى غير فقيه لا يرد خبره المخالف للقياس جملة ، بل يجتهد المجتهد ، فإن وجد ذلك الخبر له وجه من التخيـرج ، أى لا ينسد فيه باب الرأى مطلقاً قبل ، بأن كان يخالف قياساً ، ولـسـكنه يوافق من بعض الوجوه قياساً آخر لا يترك ، بل يعمل به ، وهذا معنى قولهم لا يترك خبر الواحد العدل الضابط غير الفقيه إلا للضرورة ، بأن ينسد فيه باب الرأى من كل الوجوه .

وهذا كله إذا كان الراوى عدلاً ، أما إذا كان الراوى مجهولاً لم تعرف عدالته فإن خبره المخالف للقياس يرد عند أصحاب هذا الرأى ، ويؤخذ بالقياس ، ولا يجتهد المجتهد فى تخريجه باستنباط ضرب من ضروب الرأى يوافق^(١) .

ولقد دافع فخر الإسلام عن رأى عيسى بن إبـان هذا ، حتى لقد زعم أن هذا رأى أبى حنيفة وأصحابه ، ولنا فى ذلك نظر سلبيته فى آخر الكلام فى هذا الموضوع .

١١٦ - ولقد فصل أبو الحسين البصرى الكلام فى معارضة خبرى الآحاد للقياس تفصيلاً حسناً ، فقسم القياس إلى أربعة أقسام .

(القسم الأول) قياس مبنى على نـسـ قطعى ، بأن كان الحكم المنصوص عليه قد نـسـ عليه فى مصدر قطعى الثبوت ، وكانت العلة منصوصاً عليها ، أو كـلـمنصوص عليها ، وفى هذه الحال لا يعارض خبر الآحاد القياس ، لأن ما ثبت بالقياس فى حكم الثابت بنص قطعى ، إذ الأصل منصوص عليه ، والعلة منصوص عليها ، وخبر الآحاد ظنى فلا يثبت أمام النـسـ القطعى ، بل يرد خبر الآحاد ، وترفع نسبته إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه .

(١) راجع هذه الأدلة ونوجيهاش الألفـال فى كشف الأـرار ، الجزء الثانى ص ٩٨ . وما يلـها .

(القسم الثاني) أن يكون القياس معتمداً على أصل ظني ، والعلة ثبتت بالاستنباط لا بالنس ، وفي هذه الحال يقدم خبر الآحاد ، لأنه يدل على الحكم بصريحه . والقياس يدل على الحكم بوسائط ، ولأن القياس دخلته الظنون من كل ناحية . فالظن دخل استنباط العلة ، ودخل في الأصل الذي بني عليه ، إذ هو ظني كخبر الآحاد في ثبوته فلا يرجع عليه ، إذ أن مادخله ظن واحد أقرب إلى الاطمئنان مما أحاطت به الظنون في كل طرق الإثبات به .
وقد ادعى أبو الحسين البصري إجماع العلماء على رد خبر الآحاد في القسم الأول ورد القياس في القسم الثاني .

(القسم الثالث) أن يكون أصل القياس ثابتاً بنصر ظني ؛ والعلة قد نُسِ عنها بنصر ظني ، وفي هذه الحالة تنحقق المعارضة بين خبر الآحاد ، والقياس . ويدعى البصري أيضاً إجماع العلماء على تقديم خبر الآحاد ، على القياس لأنه دليل دال على الحكم بصريحه .

(القسم الرابع) أن تكون العلة مستنبطة ، والأصل الذي بني عليه القياس أصل قطعي من نص قرآني أو حديث متواتر ، وهذه الصورة موضع خلاف بين العلماء ^(١) .

هذه هي الأقسام التي ذكرها أبو الحسين البصري لمعارضة القياس لأخبار الآحاد وقد ادعى اتفاق العلماء في الأقسام الثلاثة الأولى ، وحصراً للخلاف في الصورة الأخيرة ، ولكن العلماء يذكرون الخلاف بين المقاهم مطلقاً من غير قيد .

(١) راجع هذه الأقسام الأربعة في كشف الأسرار الجزء الثاني ص ٦٩٩ ، ٧٠٠ ، هذا ويجب التنبيه إلى أن الأمدى وابن الحاجب قالا : إن المختار أنه إذا كانت العلة ثابتة بنصر راجح على الخبر ثبوتاً أو دلالة ؛ وقطع في الفرع قدم القياس . وإن تساوى في الظنية توقف المجتهد ، أو طبق قواعد المعارضة بين نصين ، وإن كانت العلة مستنبطة قدم الخبر (راجع التحرير ص ٣٠٠ من الجزء الثاني) .

١١٧ — والحق أننا إذا استثنينا الشافعى وأحمد ، وفقهاء الظاهر الذين جاءوا من بعده نجد الفقهاء جميعاً من لدن عصر الصحابة إلى عصر الاجتهاد قد تركوا أخبار آحاد ، وردوا نسبتها إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، لمخالفتها لأصول ثابتة لديهم قد أخذوها بالاستنباط من القرآن ، أو المشهور من الآثار .

فعائشة رضى الله عنها قد ردت خبر : « إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه » بالأصل العام الثابت من القرآن الكريم ، وهو قوله تعالى : « ولا تزر وازرة وزر أخرى » ، وردت حديث رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه بما فهمته من قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » ، وردت هي وابن عباس خبر أبى هريرة في غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء بالأصل العام الثابت من تتبع مجموع الأحكام الإسلامية ، وهو رفع الحرج . وهكذا نضافت الأخبار بمثل ذلك .

ولقد كان مالك شيخ فقهاء المدينة في عصر المجتهدين ، يرد بعض أخبار الآحاد لمخالفتها الأصول العامة القطعية ، فقد رد خبر : « من مات وعليه صيام صام عنه وليه » ورد حديث إكفاء القدور التي طبخت من الإبل والغنم قبل انقسام تعويلاً على أصل رفع الحرج ، فأجاز أكل الطعام قبل القسم لمن احتاج إليه . قال ابن العربي : ونهى عن صيام ست من شوال مع ورود الحديث فيه تعويلاً على أصل سد الذرائع . ورد حديث ولوغ الكلب الذى يوجب غسل الإناء سبعاً ، إحداهن بالتراب الطاهر — إذا ولغ الكلب فيه — وقال فيه : « جاء حديث ، ولا أدري ما حقيقةه !! » ، وقال ابن العربي فى ذلك : « إنه عارض أصليين ، أحدهما قوله تعالى : « فاكلوا مما أمسكن عليكم » ، وثانيهما أن علة الطهارة هي الحياة ، وهي قائمة فى الكلب ،

ورد مالك أيضاً كأهل العراق حديث المصراة ، وهو : « لاتصروا الإبل وللغنم . ومن ابتاعها ، فهو بخير النظرين ، بعد أن يحلبها ، إن شاء أمسك ، وإن شاهدها رصاعاً من تمر ، لأنه قد خالف أصل الخراج بالضمان ، ولأن متلف الشيء إنما يقدم مثله ، أو قيمته ، وأما غرم جنس آخر من الطعام ، أو العروض ، فلا ، وقد قال فيه مالك : « إنه ليس بالموطأ ولا الثابت » .

وترى من هذا أن إمام أهل الحجاز كان يرد أحياناً أخبار الأحاد إذا وجدها قاعدة قطعية .

١١٨ - هذه آراء العلماء واختلافاتهم بالنسبة لأخبار الأحاد إذا عارضها القياس ، والآن نريد أن نعرف رأى أبي حنيفة في وسط ذلك المزدحم من الآراء .

لقد اختلف العلماء في حقيقة رأى أبي حنيفة في هذه المسألة ، فيقول ابن عبد البر : « كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيراً من أخبار الأحاد العدول ، لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن ، فما شذ من ذلك رده ، وسماه شاذاً » .

وهذا الكلام يستفاد منه أن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يرد الأحاديث إذا خالفت معاني القرآن ، سواء أكانت مأخوذة بالنسب أم مستنبطة باستخراج علل الأحكام ، وأنه يسمى الحديث شاذاً إذا لم يوافق تلك المعاني ، والأحاديث المجتمعة عليها .

١١٩ - والذي ذكره غير الإسلام على أنه مذهب أبي حنيفة وأصحابه أن خبر الأحاد إن كان رواية من الصحابة المعروفين كالخلفاء الأربعة ، وعبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عمر ، وزيد بن ثابت ، ومعاذ بن جبل ، (٢١ - أبو حنيفة)

وأبي موسى الأشعري ، وعائشة رضى الله عنهم ، وغيرهم من أشهر بالفقه والنظر ، قدم على القياس . وإن كان الراوى من الصحابة الذين لم يعرفوا بالفقه ، وإن عرفوا بالعدالة والحفظ مثل أبي هريرة ، وأنس بن مالك رضى الله عنهما ، فإن وافق القياس عمل به ، وإن خالف القياس لم يترك إلا بالضرورة ، وانسداد باب الرأى وقد وجه ذلك القول نحر الإسلام بقوله : «وجه ذلك أن ضبط حديث النبي ﷺ عظيم الخطر ، وقد كان الثقل بالمعنى مستفيضاً فيهم ، فإذا قصر فقد الراوى عن ذلك معانٍ حديث النبي ﷺ وإحاطتها لم يؤمن من أن يذهب عليه منه شيء ، فندخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس ، فيحتاج في العلة ، وإنما نغنى بما قلنا قصوراً عند المقابلة بفقه الحديث ، فأما الازدراء بهم فعاد الله من ذلك ، فإن محمداً يحكى عن أبي حنيفة رضى الله عنه في غير موضع أنه احتج بمذهب أنس بن مالك رضى الله عنه وقلده ، فما ظنك في أبي هريرة ، حتى إن المذهب عند أصحابنا رحمهم الله في ذلك أنه لا يرد حديث أمثالهم ، إلا إذا انسد باب الرأى ، فإذا انسد باب الرأى صار الحديث ناسخاً للكتاب والحديث المشهور ، ومعارضاً للإجماع ، ومثل ذلك حديث أبي هريرة في المصراة » (١).

١٢٠ - هذا ما ذكره نحر الإسلام على مذهب أبي حنيفة وأصحابه ولكن يذكر في التقرير والتحجير على التحرير غير ذلك . فهو يذكر أن مذهب أبي حنيفة كمذهب الشافعى وفقهاء الأثر أن خبر الأحاد يقدم على القياس مطلقاً ، سواء أكان الراوى فقيهاً أم كان غير فقيه ، وسواء انسد باب الرأى ، أم لم ينسد باب الرأى ، وهذا منس ما جاء فيه وفي التحرير : «إذا تعارض

(١) ذكر صاحب كشف الأسرار وجه كون الحديث إذا انسد باب الرأى يسكون ناسخاً للإجماع والحديث المشهور والكتاب ، فقال : «إذا تحققت الضرورة بانسداد باب الرأى من كل وجه وجب ترك الخبر ، لأنه لو عمل به وترك القياس صار الحديث نسخاً للكتاب ، وهو قوله تعالى : «فاعتبروا يا أولى الأبصار» فإنه يقتضى وجوب العمل بالقياس ، والحديث ، وهو حديث معاذ ، وصار معارضاً للإجماع ، فإن الأمة أجمعت على كون القياس حجة عند عدم دليل أقوى منه ، ونفاة القياس حدثوا بعد القرون الثلاثة ، فلا يعبأ بخلافهم .

كشف الأسرار ج ٢ ص ٧٠٠ .

خبر الواحد والقياس بحيث لا جمع بينهما يمكن قدم الخبر مطلقاً عند الأكثرين ،
منهم أبو حنيفة والشافعي وأحمد ،^(١) .

١٢١ - وترى من هذا أن العلماء اختلفوا في استخراج رأى أبي حنيفة
رضى الله عنه من الفروع الفقهية التي أثرت عند تعارض القياس مع خبر
الآحاد ، فابن عبد البر يومئذ كلامه إلى أنه يقدم القياس ، ونظر الإسلام
يفصل التفصيل الذي ذكرنا وغيرهما يبرر أنه يقدم خبر الآحاد في كل
الأحوال ، ولو كان الجمع بين الخبر والقياس غير ممكن ، وكان الراوى من
الصحابة غير فقيه .

والحق في هذا الأمر أنه رويت عن أبي حنيفة فروع كثيرة أخذ فيها
بالحديث وترك القياس ، ورويت أخرى أخذ فيها بالقياس وخوان
خبر الآحاد .

ومن القسم الأول ، وهو الذى أخذ فيه بخبر الآحاد ، وترك القياس ،
تقديم خبر الفقه على القياس ، فإنه يروى أن أعمى تردى فى بئر ، والنبي
صلى الله عليه وسلم يصل بأصحابه ، فضحك بعضهم ، فأمره أن يعيد الوضوء
والصلاة ، فإن نقض القهقهة للوضوء إذا حدثت فى وقت الصلاة ، يخالف
للقياس ، إذ هى لا تنقض الوضوء خارج الصلاة ولأنها ليست حدثاً يخرج من
السبيلين ، ولكن مع ذلك رجح أبو حنيفة وأصحابه ذلك الخبر ، وهو خبر
آحاد ، على القياس ، وقرروا أن القهقهة داخل الصلاة تنقض الوضوء ، وإن
كانت لا تنقضه فى غيرها ، تقديماً للخبر على القياس^(٢) .

(١) راجع التقرير والتعبير شرح تحرير السكال الجزء الثانى ص ٣١٨ ، وهو مذهب
أبى الحسن السرخسى وإليه يميل كثيرون ، ويعدونه موافقاً للمنقول عن أبى حنيفة رضى الله
عنهم أجمعين .

(٢) قد أجاب عن ذلك الذين قالوا إن مذهب أبى حنيفة تقديم القياس إذا انسد باب
الرأى بأن هذا الحديث مشهور لا حديث آحاد ، وفى ذلك نظر .

ومن ذلك الأخذ بحديث أبي هريرة في عدم إظهار من أكل وشرب ناسياً وتقديمه على القياس ، ولقد صرح أبو حنيفة ورضي الله عنه بأنه يقدمه على القياس ويقول في ذلك : « لولا الرواية لقات بالقياس » .

وشواهد ذلك أقسم كثيرة لا سبيل إلى تعدادها ، وإنه من القواعد المقررة في الفقه الحنفي ترك القياس للأثر ، وسمى ذلك استحساناً .

ومن القسم الثاني ترك العمل بخبر الواحد : « لا تصروا الإبل والغنم » الذي مر ذكره فقد رد ذلك المبر لمخالفة القياس^(١) وأخذ بالقياس ، ولم يعتبروا التعمرية عبأً ولا ضروراً في العقد ، إذا المشترى معتق لا مغرور . ومنه حديث العرايا ، وهو ما روى عن زيد بن ثابت رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص في العرايا أن تباع بخمر صهاكيل ، والعرايا جمع عرية ، وهي النخلة ، وهي في الأصل هبة ما على النخلة من تمر ، ثم أطاعت دلي الترتيب نفسه ، وهي هنا التمر ، وقد رد أبو حنيفة وأصحابه ذلك الخبر ، لأنه يخالف لقياس ، إذا دونه من الأدوال الروية فلا يجوز إلا مثلاً ، مثل ، ويحرم فيه ربا الفصل ، وفي بيعه بالخرص ، مظنة الربا ، وشبهة الربا تعمل كالربا فتوجب التحريم .

ومن ذلك القسم أيضاً حديث القرعة ، وهو ما روى من أن النبي

(١) ذكر نثر الإسلام مخالفة هذا الخبر للأصول ، وذكر في ذلك وجوهاً منها : « أولاً أنه أوجب رد صاع من تمر بإزاء اللين ، واللين يحلب بعد الشراء والقبض . وهو في ضمان المشتري ، لأنه فرع ما سكه فلا يضمنه بالتعدي ، لأنه لم يتعد . ولا يضمنه بالعقد لأن ضمان العقد ينتهي بالنقض ، ألا ترى أنه لا يضمن اللين الذي يحدث ، فكذا اللين الذي كان حادثاً ثم جاء بعد العقد ، وثانياً أنه لم يكن مالا فهو كالخل ، فلا يضمن إهلاكاً لأنه لو كان مالا لسكان تائباً كالمعروف فلا يضمن ، ورابعاً أن الضمان لو كان بسبب العقد لوجب إسقاط ما يقابله من الثمن ، ولو كان بالتعدي لوجب مثله أو قيمته ، وفي كلتا الحالتين لا يضمن بصاع من تمر » .

صلى الله عليه وسلم أفرع بن مماليك ستة أعتقهم سيدهم عند موته ، ولا مال
له سواهم ، فخرجت القرعة لاثنتين فأجاز عتقهما ، وأبقى الأربعة أرقاه ، وقد
رد أبو حنيفة ذلك الخبر ، لأنه مخالف للقياس ، إذ العتق حل في هؤلاء
العبيد ، والإجماع منقطع على أن العتق إذا وقع لا يرفع ، فالخربة والنسب
وغيرهما من الحتمات الشرعية التي إذا ثبتت لا ترفع ، فيثبت العتق في الجميع ،
ولكن يستسحبون في قيمة أربعة منهم أى في ثلثي قيمتهم وهكذا يرد أبو حنيفة
أخبار آحاد المخالف للقياس .

ولكن يجب أن يلاحظ أن المثال الثاني قد رد فيه خبر الواحد ، مع
أنه قد رواه زيد بن ثابت رضى الله عنه ، وهو من أعلم الصحابة بالفقه ، وله
مقام في علم الفرائض فلا يمكن أن يكون رد خبر رواه سببه مخالفته للقياس ،
وأنه غير فقيه ، فإن ذلك التحليل لا يستقيم بالنسبة له رضى الله عنه ، إذ هو
فقيه أى فقيه .

١٢٢ — هذه أمثلة سقتها ، ونزاه في بعضها رجح خبر الآحاد وترك
به القياس ونزاه في الأخرى رد خبر الآحاد ، وأخذ بالقياس ، أو بمقتضى
القواعد العامة ، وإن هذه أمثلة لم نرد بها إحصاء .

وإن ابن أبيدينا رأيين في التخييع : أحدهما رأى عيسى بن إبان الذى يرد
أن سبب رد خبر الآحاد هو انسداد باب الرأى ، وكون الراوى غير فقيه ،
وثانيهما رأى السكرخى وهو أن أبا حنيفة كان يرجح خبر الآحاد إذا كان
الراوى عدلاً ثقة دائماً ، وأنه إن رد بعض أخبار الآحاد فليسبب غير القياس ،
ولنزن الرأيين على ضوء هذه الشواهد التى سقتها ، وعلى ضوء ما وصل إلينا
من كلام أبي حنيفة ما رواه عند الثقات من أصحابه ، ولا شك أن هذه
الشواهد وما روى عن أبي حنيفة من أقوال لا يتفق مع تخيير عيسى بن إبان ،

ونشر الإسلام ، ومن سلك مسالكهما ، وذلك لأسباب ثلاثة : أحدها —
أن حديث القمحية رواه معبد الجهنى ، وهو راو لم يعرف بالفقه وأن ادعاء
شهرة لم يقيم عليه الدليل .

ثانيها — أن حديث العرايا رواه زيد بن ثابت رضى الله عنه ، فلو كان
السبب فى الرد مخالفة القياس ، وكون الراوى غير فقيه ، لوجب أن يقبل على
زعمهم ، لأنهم يقولون : إن راوى الحديث ، إن كان فقيهاً يقبل حديثه
خالف القياس أم وافقه انسد باب الرأى أم لم ينسد .

ثالثها — أن أبا حنيفة رضى الله عنه فى حديث عدم إفاطار الصائم بالأكل
أو الشرب ناسياً صرح بأنه يرضى القياس ، وبأنه يقدمه عليه ، وروايه هو
أبو هريرة الذى قال عنه نشر الإسلام وعيسى بن إبان إنه لم يكن من فقهاء
الصحابة ، وفوق ما تقدم أن المنقول عن أبى حنيفة وأصحابه أن القياس حيث
لا نص ، وأنهم لا يتجهون إليه إلا مضطرين .

من أجل ذلك لا نرى أن تخريج نشر الإسلام وابن إبان هو التخريج
الذى يكشف عن رأى أبى حنيفة رضى الله عنه .

ونقبل فى الجملة قول الذين يقولون إن رأى أبى حنيفة وأصحابه كان
تقديم السنة ولو خبر آحاد على القياس المستنبط ، ولقد مال إلى تخريج أبى
الحسن الكرخى هذا أكثر العلماء ، وجاء فى كشف الأسرار عن أبى الحسن
ما نصه : « لم ينقل هذا القول (قول عيسى بن إبان) عن أصحابنا ، بل المنقول
عنهم ، أن خبر الواحد مقدم على القياس ، ولم ينقل التفصيل . ألا ترى أنهم
عملوا بخبر أبى هريرة رضى الله عنه فى الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً ،
وإن كان مخالفاً للقياس ، حتى قال أبو حنيفة رحمة الله : لولا الرواية لقلت
بالقياس ونقل عن أبى يوسف فى بعض أماليه أنه أخذ بحديث المصراة .

وأثبت الخيار للمشتري ، وقد ثبت عن أبي حنيفة أنه قال : ما جاء عن الله ، وعن رسول الله ، فعلى الرأس والعين ، ولم ينقل عن أحد من السلف اشتراط الفقه في الراوى ، فثبت أن هذا القول مستحدث .

وأجاب عن حديث المصراة والعرية وأشباههما فقال : إنما ترك أصحابنا العمل بها لمخالفتها الكتاب أو السنة المشهورة ، لا لفوات فقه الراوى ، وأن حديث المصراة مخالف لظاهر الكتاب والسنة ، كما بينا ^(١) . وحديث العرية مخالف للسنة المشهورة لا لفوات فقه الراوى ، وهى قوله صلى الله عليه وسلم : « التمر بالتر ، مثل بمثل . كيل بكيل » على أنا لا نسلم أن أباهريرة رضى الله عنه لم يكن فقيهاً ، بل كان فقيهاً ، ولم يعدم شيئاً من أسباب الاجتهاد ، وقد كان يفنى فى زمان الصحابة ، وما كان يفنى فى ذلك الزمان إلا فقيه مجتهد ، وكان من عليه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، رضى الله عنهم ، وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ ، فاستجاب الله تعالى دعاءه حتى انتشر فى العالم ذكره وحديثه ^(٢) .

١٢٣ — انتهينا من ذلك التعميل إلى أن أباحنيفة ما كان يقدم القياس المستنبط عند تعارض الأوصاف ، وتصادم الأمارات على الحديث ، وإن ما قاله المخرجون فى مذهبه من بعده ، أو على التحقيق بعضهم أن أنه يقدم القياس على خبر الآحاد إذا لم يكن راويه من الصحابة فقيهاً لا تصح نسبته إليه ، لعدم استقامة المقدمات التى تودى إليه ، ومخالفتها للأثر من أقواله ، واتضارها مع الفروع المأثورة عنه .

(١) الكتاب الذى خالفه حديث المصراة ، هو قوله تعالى : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » ، والسنة التى تفيد أن الضمان بالقيمة أو المثل ، ومنها قوله صلى الله عليه وسلم « من أعتق شقصاً له فى عبد قوم عليه نصيب شريكه إن كان موسراً »
(٢) كشف الأسرار الجزء الثانى ص ١٠٣ .

ولكن نجد في الفروع التي أثرت عنه رضى الله عنه ما يخالف أخبار الآحاد فهل خالفها على علم بها؟ وإذا كان عالماً بهذه الأخبار، فلماذا آثر تركها، والسير وراء غيرها؟

والجواب عن ذلك أن فرض فيه الفرضين أنه يحلها ، أو يعلمها وأوردها ، فلو أخذنا بالفرض الذى لا تعقد فيه ، لقلمنا إنه كان يحلها ، فاجتهد فيهما اجتهد غير عالم بها ، ولو أنه كان عالماً بها في وقت اجتهداه وامتناباه ، لجعل لها مكان الاعتبار ولافتى في الفروع بمقتضاها ، وذلك فرض سهل ، ولكنه يجعل جزءاً كبيراً من الاجتهاد الحنفى كان على غير أساس صحيح ، ولذلك لا نستطيع أن نفرضه في كل ما خالف فيه أخبار الآحاد ، بل لا بد من أن نفرض أنه خالف أخبار الآحاد على علم ببعضها ، وكانت له وجهة في ردها ، وليست الوجهة عدم فقه الصحابي الذى رواها ولا انسداد باب الرأى فيها إلى آخر ما ذكره بعض العلماء .

١٢٤ — ولأنه لا بد أن تلقى نظراً في الاجتهاد العراقى في شتى ضروبه ، لى نرى الأسباب التى من أجلها كان أبو حنيفة يرد بعض المروى الذى كان ينسب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، لقد قام فقه الكوفة التى كانت معدن العالم فى نظر أبى حنيفة على المأثور من فتاوى عبد الله بن مسعود ، وعلى ابن أبى طالب ، وعمر بن الخطاب رضى الله عنهم ، وقد انتقل إليهم علم هؤلاء لمقام على بن أبى طالب فيها مدة خلافته ومقام عبد الله بن مسعود بها شطراً طويلاً من حياته ، وابن مسعود كان يتأثر طريق عمر بن الخطاب فى الاجتهاد والفتيا ، وقد أذاع فقه هؤلاء العلية من فقهاء الصحابة بالكوفة شريح القاضى ، وعلقمة بن قيس ، ومسروق بن الأجدع ، وتلقاه عنهم إبراهيم النخعى ، وجاء حماد شيخ أبى حنيفة فنقل فقه إبراهيم الذى يرجع إلى هؤلاء الأئمة ، كما نقل معه فقه الشعبى الذى كان أقرب إلى أهل الأثر ، ولكن

يغلب على حماد مذهب النخعي الذي كان يشتمل على فقه عمر ، وابن مسعود ، وعلى رضى الله عنهم .

وإذا كان إبراهيم قد نقل إلى حماد ، وسرى من بعده - إلى أبي حنيفة - فقه هؤلاء الأئمة الثلاثة ؛ فلا بد أنه قد نقل إليه طريقتهم الفكرية في نقد الأحاديث والحرص الشديد في الدقة في النقل . فابن مسعود كانت تعتريه الرعدة عندما يتحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، خشية أن يقع في نقل ما لم يقل ، وما كان يتهيب الفتيا برأيه وعمر بن الخطاب كان يدعو الناس إلى أن يقلوا الرواية ، خشية أن يقعوا في الكذب وأن يقولوا على الرسول صلوات الله وسلامه عليه ما لم يقل ، وعلى بن أبي طالب رضى الله عنه كان يحلف الذى يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإن كان عدلا ثقة ليزكى روايته باليمين ، ولم يستثن من ذلك إلا أبا بكر الصديق رضى الله عنه .

وإذا كان أبو حنيفة قد تأثر طريق هؤلاء فيما نقل إليه عنهم من فتاوى وأقضية فلا بد أنه قد تأثر طريقهم في التشديد في قبول ما يرويه له الرواة ، إذا لم يكن قد عرفهم وخبر مقدار عدالتهم ، ولعله كان يرد أحاديث ناس ، لأنهم لم يبلغوا مرتبة الاطمئنان إلى قولهم ، وإن لم يعلن ذلك ، فما كان رحمه الله ممن يعلن قدحاً في أحد ولا يثير الظننة حول الناس ، فكان يكتب بأن يفق بما يطمئن إليه ، ويترك رواياتهم .

١٢٥ - والحق أن انقسام المدارس الفقهية في عصر التابعين ، وتابعى التابعين جعل كل مدرسة شديدة الثقة برواتها ، ولا تقبل بيسر ما عند غيرها من علم وروايات ولقد قال ذلك الدهلوى : « صار لكل عالم من علماء التابعين مذهب على حياله ، فانتصب في كل بلد إمام مثل سعد بن المسيب ، وسالم بن عبدالله بن عمر في المدينة وبعدهما الزهرى ، والقاضى يحيى بن سعيد ، وربيع بن عبد الرحمن فيها ، وعطاء بن أبي رباح بمكة ، وإبراهيم النخعي ،

والشعبي بالكوفة ، والحسن البصري بالبصرة وطورس بن كيسان بالين ،
ومكحول بالشام ، فأظلم الله أكباداً إلى علومهم فرغبوا فيها ، وأخذوا عنهم
الحديث ، وفتاوى الصالحة ، وأقويابهم ، وذهاب هؤلاء العلماء ، وتحقيقاتهم
من عند أنفسهم ، واستغنى فيها المستفنون ، ودارت المسائل بينهم ، ورفعت
إليهم الأقضية ، وكان سعيد بن المسيب وإبراهيم وأضرابهما جمعوا أبواب
الفقه أجمعها ، وكان لهم في كل باب أصول تلقوها من السلف ، وكان سعيد
وأصحابه يذهبون إلى أن أهل الحرمة أثبت الناس في الفقه ، وأصل مذاهبهم
فتاوى عبد الله بن عمر ، وعائشة وابن عباس ، وقضايا قضاء المدينة ، فجمعوا
من ذلك ما يسر الله لهم ، ثم نظروا نظر اعتبار وتفقيش .

وكان إبراهيم وأصحابه يرون أن عبد الله بن مسعود وأصحابه أثبت الناس
في الفقه كما قال علقمة لمسروق : « هل أحد منهم أثبت من عبد الله ... » وكان
سعيد بن المسيب لسان فقهاء المدينة ، وكان أحفظهم لقضايا عمر ، والحديث
أبي هريرة ، وإبراهيم لسان فقهاء الكوفة .

وجد إذن ذلك الاختلاف الإقليمي الذي نجم عن اختلاف الصحابي
الذي توارث علماء الإقليم مروياته وفتاويه وأقضيته ، وطريقة اجتهاده ،
وأقيسته ، وفي الجملة توارثوا كل ما ترك من آثار فقهية ، ما بين منقول
ومستنبط ، وكان ذلك الاختلاف الإقليمي سبباً في أن أهل كل إقليم
اطمأنوا إلى منقوله ، وأقضيته وفتاويه فكان لكل إقليم مجموعة الأحاديث
والفتاوى الماثورة التي بنى عليها استنباطه ، فلم يكن من السهل أن يسرى إليه
ما عند الآخر من رواية وفتاوى ، فإن اطمئنانه إلى ما عنده لا يسهل ذلك .

ولعله يتجلى من ذلك السياق الذي ساقه الدهوى قلة الرواية في فقه
العراق عن أبي هريرة ، ووجود أقيسة عند العراقيين ، قد روى عن أبي هريرة
أحاديث في موضوعها فإن حديث أبي هريرة اختص بحفظها وروايتها

ابن المسيب والمدنيون ، كما اختص فقهاء الكوفة بحفظ أحاديث ابن مسعود وفتاويه ، فلم تكن مخالفة أحاديث أبي هريرة أحياناً في فقه أبي حنيفة سببها عدم فقهه ، كما قال ابن إبان ونظر الإسلام ، بل سببها عدم وصولها إلى أهل العراق ، بسبب المحاجزات الإقليمية أو صعوبة قبولها لديهم بسبب تلك المحاجزات .

ولذلك لما اختلطت المدارس ، وتبادلت المعارف ، وانتشرت أحاديث كل إقليم لدى الآخر ، تقاربت الآراء ، وأخذ كل ما عند الآخرين ، فالتقى فقه العراقي والحجازي ، وتদانت الاتجاهات المختلفة ، ولكن تم ذلك بعد أبي حنيفة .

١٢٦ — ولقد كان اختلاف الاتجاهات ، بسبب اختلاف الأقاليم سبباً واضحاً في أن يرد كل إقليم مرويات الآخر إن عارضتها مرويات عنده ، لأن التلاميذ دائماً يؤثرون ما يتلقونه عن شيوخهم ، فوق أن اطمئنانهم لهم ومعرفة الآخرين ، يجعلهم يؤثرون رواية من يعرفون على من لا يعرفون ، ومنهاجمهم على منهاجمهم .

ولقد كان تشدد العراقيين في قبول الرواية وهو الأمر الذي ورثوه عن عبد الله بن مسعود ، وعن علي بن أبي طالب ، وعمر بن الخطاب رضي الله عنهم سبباً في أن يؤثروا فتوى الصحابي علي رواية يشكون في نسبتها إلى صاحب الرسالة صلى الله عليه وسلم حتى لقد كان الشعبي ، وهو من فقهاء الكوفة الذين كانوا يستمسكون بالآثار أشد الاستمسك يقول : « علي من دون النبي صلى الله عليه وسلم أحب إلينا ، أي أنه أحب إليه أن يقول قال علي مستوثقاً من أن يقول قال النبي صلى الله عليه وسلم شاكاً في النسبة خشية الكذب على الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، ويقول إبراهيم النخعي

وهو إمام أهل الرأي ، ولهم الغلبة في الكوفة : « أقول قال عبد الله وقال علقمة أحب إلينا » (١) .

فترى من هذا أن تشددهم في قبول الرواية حملهم على أن يأخذوا بفتاوى الصحابة ويردوا بعض المرويات التي يشكون في نسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم .

وإن لهذا التشدد من فقهاء العراق في قبول الرواية سبباً آخر فوق اتصالهم بالصحابة ، الذين كانوا يتشددون في أمر الرواية ، وذلك السبب هو أن العراق في عصر التابعين ، ومن تبعهم من تابعيهم وسائر الفقهاء كان موطن النحل المختلفة والفرق المتضاربة . فكان الشيعة بكل فرقهم ، والخوارج بكل مذاهبهم والمرجئة والجهمية والقدرية ، ثم كان به الزنادقة والزنادقة ، وأولئك كانوا لا يخرجون عن رواية ما لم يقله الرسول صلوات الله تعالى وسلامه عليه استخفافاً بالدين ، ومحاماة على نحلهم وقد عاين فقهاء العراق ذلك ، ورأوا كثرة الكذب على الرسول ، فتولد عندهم روح الشك تحرجاً وتأثماً من أن ينسبوا إلى الرسول ما لم يقل ، فدفعهم الاستيثار والاستحفاظ على الدين إلى ألا يقبلوا إلا بمن يعرفون ، ومن استقامت مناهجهم العلمية ، ولم تنحرف آراؤهم ، ودفعهم لأن يرفعوا مرويات ، رواها ثقات في أنفسهم وعند من يعرفونهم ، ولكن العراقيين لا يعرفونهم ، وعندهم روح الشك غالبية ، لكثرة ما رأوا من الكذب ولتأثمهم منه .

١٢٧ - ولقد وجدنا الفقه العراقي يتجه إلى الأخذ بعموم الألفاظ ، والاستمسك ببيان القرآن ، فقد علمت فيما مضى من بحثنا أنهم لا يعتبرون خاص القرآن في حاجة إلى بيان ، وقد خالفوا بذلك أحاديث قد وردت

في موضوعه اعتبرها الحجازيون بياناً لذلك الخاص ، ولم يعتبرها العراقيون ، بل ردوا نسبتها إلى الرسول لأخذهم باعتبار الخاص مبيناً غير محتاج إلى بيان وراء بيانه ، وقد قلنا إن ذلك أيضاً من شكهم في الرواية عن كثيرين من الرواة .

وكذلك كانوا يرون أن أحاديث الآحاد لا ترتفع إلى درجة معارضة عموم القرآن حتى يكن أن تخصصه . بل إن عموم القرآن يسير على شموله ، وترد نسبة المرويات التي تخالفه إلى الرسول صلوات الله تعالى وسلامه عليه ؛ لأن الحديث لا يمكن أن يكون مخالفاً للقرآن ، ولا يمكن أن يكون حديث الآحاد ناسخاً لنص القرآن الكريم والتخصيص عندهم يتقارب في رتبته من النسخ ، بل لقد كان كثيرون من الصحابة والتابعين ، يعبرون عن التخصيص بكلمة النسخ .

فكان حكمهم بأن العام في القرآن لا يعارضه حديث الآحاد ، لشكهم في روايته وأخذهم بالخاص واعتبارهم إياه غير محتاج إلى البيان ، بسبب نظرهم إلى الرواة تلك النظرة المنظمة سبباً في أن أفنوا فتاوى أخذوها من عموم القرآن أو خصوصه ، وقد وردت أحاديث صححت عند غيرهم في موضوع ما أفنوا ، فزعم بعض الذين جاءوا من بعدهم أن سبب ذلك أخذهم بالقياس دون الأثر ، وتقديهم القياس على حديث الآحاد .

١٢٨ - إن أبا حنيفة إذ لم يكن يرجح مطلق القياس على خبر الآحاد ، وأن الأخبار التي وجدت مخالفة لأقيسته التي أخذ بها لم يكن الأساس في المخالفة ترجيح الأقيسة على تلك الأخبار ، مع العلم بصدق روايتها . وبلوغهم كمال الثقة ، بل السبب أمور أخرى قد أشرنا في هذا المقام إلى بعضها .

واسكن يجب أن نقرر أيضاً أن هناك أقيسة تعتمد على أصول عامة

أخذت من الشرع الإسلامى من مجموع أحكامه ، وقد تضافر العلماء على اعتبارها أوجاهت نصوص قطعية ببيانها ، وأن هذه الأصول فى مرتبة الأمور القطعية فهل يقدم خبر آحاد على هذه الأصول القطعية ، فنرفض كل قياس اعتمد عليها لخبر آحاد وارد فى ذلك ، وهل يرد أبو حنيفة الأقيسة التى تعتمد على تلك الأصول إذا عارضها خبر آحاد؟ إن ذلك موضع نظر . ولقد ذكرنا أن أبا الحسين البصرى يحكى أن العلماء يجمعون على أن القياس إذا كانت العلة منه موصفاً عليها ، أو كان يعتمد على أصل قطعى ، وهو قطعى فى الفرع ، كما هو قطعى فى الأصل ، يقدم على خبر الواحد ، ويعد خبر الواحد بذلك شاذاً ، فهل أبو حنيفة فى هذا الإجماع .

إن هذا المقام يحتاج إلى فضل من البيان ، فلنذكره بتفصيل ، متجنبين الإطناب ومتوخين الإيجاز .

١٢٩ — إن أدلة الشريعة قسمان : أدلة ظنية ، وأدلة قطعية ، ومن المتفق عليه أن أخبار الآحاد من القسم الأول ، ومن المتفق عليه عند جميع الفقهاء أن الدليل الظنى إذا عارضه دليل قطعى أخذ بالقطعى دون الظنى ، هذه قضية تقرها بداهة العقول وتتفق مع المنقول ، بل هى لب المنقول ؛ لأن المعلوم من الدين بسبيل القطع ، يضعف بجواره ما هو ظنى ، وتكون معارضته له سبباً فى الحكم بشذوذه ، وعلة فى منته تقدح فى رواته .

ومن الدليل القطعى ، الأصل القطعى ، أو القاعدة العامة القطعية التى تضافرت فى تكوينها مجموعة الأحكام الثابتة فى الدين ، ولم تثبت بنص ، مثل قاعدة « لا حرج فى الدين » وقاعدة سد الذرائع ، وقاعدة ألا تزر وازرة وزر أخرى ، وغير ذلك من القواعد المنصوص عليها فى القرآن الكريم المصدر الأول لهذه الشريعة أو الأقيسة المنصوص على عليها بأصل قطعى ، أو القواعد التى ثبتت من مجموع الأحكام الشرعية ، فإن جمهور العلماء على أن

الآفيسة القطعية التي تبني على هذه النصوص أو تعتمد على هذه الأصول يرد بها خبر الواحد ، ويطعن بها في نسبته إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، وعلى هذا يكون تخريج بعض ما روى عن أبي حنيفة رضى الله عنه في رد بعض أخبار الآحاد ، وقبول بعض آخر ، إذا كان عالماً بالخبر في حال استنباطه ، فهو يقبل خبر من أكل أو شرب ناسياً . لأنه وإن خالف القياس لم يعارض أصلاً قطعياً ، ويقول الشاطبي « إنه قدم خبر القهقهة في الصلاة على القياس ؛ إذ لا إجماع في المسألة ... ورد خبر القرعة (١) ، لأنه يخالف الأصول ، لأن الأصول قطعية ، وخبر الواحد ظني ، والعتق حل في هؤلاء العبيد والإجماع منعقد على أن العتق بد ما نزل في المحل لا يمكن رده ، (٢) .

وكذلك يكون اعتماده في رده خبر المصرة ، وغيره من الأحاديث التي تتعارض مع نص قرآن ، أو علة نص عليها ، وكانت متحققة في الفرع ، على سبيل القطع .

ولقد نقل الشاطبي عن ابن العربي آراء العلماء في الحديث الظني إذا عارض الأصول ، فقال : « وقال ابن العربي : إذا جاء خبر الواحد معارضاً لقاعدة من قواعد الشرع فهل يجوز العمل به ، قال أبو حنيفة لا يجوز العمل به ، وقال الشافعي يجوز وتردد مالك في المسألة قال ، ومشهور قوله ، والذي عليه المعول أن الحديث إن عارضته قاعدة أخرى ، قال به ، وإن كان وحده تركه ، ثم ذكر مسألة مالك في وايع الكلب ، قال : لأن هذا الحديث عارض أصليين

(١) خبر القرعة هو خبر العبيد الستة الذين آمنوا في مرض الموت ، والإقرار بينهم ليفذ العتق في اثنين .

(٢) الموافقات الجزء الثالث ص ٢٣ طبع التجارية .

عظيمين: أحدهما قوله تعالى: « فكلوا مما أمسكن عليكم » ، الثاني أن علة الطهارة هي الحياة ، وهي قائمة في الكلب .

وحديث العرايا إن صدمته قاعدة الرياضة عضدته قاعدة المعروف ، وكذلك لم يأخذ أبو حنيفة بحديث منع بيع الرطب بالتمر لتلك العلة أيضاً^(١) .

وقد ذكر في الفرقة بين رأى أبي حنيفة ورأى مالك ، وهو أن أبا حنيفة يقدم الأصل القطعي ، ومالك يقدم الأصل إن لم يوافق الحديث قاعدة أخرى .

والحق في هذا أن الحديث إن وافق قاعدة أخرى ، لا يكون مخالفاً للأصول من كل الوجوه ، بل يكون له شاهد منها . ويكون الموضوع تنازعه أصلاً (أحدهما) أصل يؤيد تطبيقه في الموضوع الحديث ، و (الثاني) أصل لا يؤيد تطبيقه الحديث ، ولا شك أن أبا حنيفة عندما يكون ذلك وضع الحديث لا يقول قط إنه يعارض الأصول ، بل الذي يجب أن يقرر أن أبا حنيفة لا يرد خبر الآحاد إذا كان يشهد له أصل قطعي ، إنما يرده فقط إذا كان شاذاً لا يتفق مع أصل من الأصول القطعية ، بل يعارضها كلها . والخلاف بين الحنفية والمالكية في حديث العرايا ، ليس أساسه أن الحنفية يردون الحديث مع شهادة الأصل ، وأن المالكية لا يردونه في هذه ، بل أساس الخلاف هو أن الحديث معارض بحديث مشهور أقوى منه في نظرهم ، وهو حديث الربا ، وعند تعارض خبر آحاد بخبر مشهور يعمل بالمشهور دون الآحاد ، فالمسألة خارجة عن باب القياس .

١٣٠ - وخلاصة القول في نظر أبي حنيفة إلى أخبار الآحاد أنها إن

(١) الموافقات الجزء الثالث ص ٢٤ طبع التجارية ، وقد نوهنا إلى هذا من قبل .

لم تعارض قياساً قبلها ، وإن عارضت قياساً علته مستنبطة من أصل ظني ،
أو كان استنباطها ظنياً ، ولو من أصل قطعي ، أو كانت مستنبطة من أصل
قطعي ، وكانت قطعية ، ولسكن تطبيقها في الفرع ظني ، تقدم الأخبار أيضاً
على القياس لأنها ظني يعتمد على النسبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهو
مبين الشرع ، ومفصل أحكامه .

أما إذا عارضت أخبار الآحاد أصلاً عاماً من أصول الشرع ثبتت قطعيته .
وكان تطبيقه على الفرع قاعياً ، فأبو حنيفة يضعف بذلك خبر الآحاد ،
وينفي نسبته إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، ويحكم بالقاعدة العامة التي
لا شبهة فيها .

لهذا ولما علمت من الأخذ بعمومات القرآن ، وعدم احتياج الخاص
في القرآن إلى بيان ، ولثقة المطلقة برواة الكوفة وفقهاء العراق ، ولعدم
وصول أحاديث المدينة إلى العراق أثر عن أبي حنيفة أخذ بعموم القرآن ،
وبالقياس في موضوع بعض أخبار الآحاد .

حجية الحديث المرسل عند أبي حنيفة

١٣١ - المرسل من الحديث هو ما يترك فيه التابعى ذكر الصحابى الذى وصل إليه حديث النبى صلى الله عليه وسلم عن طريقه ، فيقول التابعى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، من غير أن يبين من أوصل إليه الحديث ، وهذا التعريف يجعل الإرسال مقصوراً على التابعى ، ولكن فخر الإسلام يفسر الإرسال تفسيراً أعم ، فيذكر أنه هو الذى لم يذكر فيه السند إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، فيشمل إرسال الصحابى فيما لم يسمعه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإرسال التابعى ، وإرسال العدل فى أى عصر من العصور ، ولقد قال الحنفية ، إن الإرسال يقبل من الصحابى والتابعى ، والقرن الثالث أى تابع التابعى ، ولا يقبل وراء ذلك ، وذلك رأى مقابل لرأى آخرين: أحدهما عدم قبوله وهو رأى طائفة كبيرة من المحدثين ، قد عدها النووى رحمه الله جمهور المحدثين ، فقد جاء فى التقريب : « ثم المرسل حديث ضعيف عند جماهير المحدثين ، وكثير من الفقهاء وأصحاب الأصول . ويستدل لذلك الرأى بأنه إذا كانت رواية المجهول المسمى لا تقبل لجهالة حاله ، فرواية المرسل أولى ، ولأن الراوى الذى يصل التابعى بالرسول يحتتمل أن يكون صحابياً ، ويحتتمل أن يكون تابعياً ، وإذا كان تابعياً فيحتتمل أن يكون ضعيفاً ، ويحتتمل أن يكون ثقة ، ويحتتمل أن يكون هذا التابعى لم يذكر روى عن صحابى أو تابعى ضعيف أو ثقة ، ومع كل هذه الاحتمالات لا يمكن أن يكون حجة » .

والرأى الثانى ، وهو رأى الشافعى ، وهو يقبل المرسل بشرطين : أحدهما أن يكون التابعى الذى أرسل من كبار التابعين الذين التقوا بكثير من الصحابة كسعيد بن المسيب الذى التقى بعدد كبير من الصحابة .

والشرط الثانى أن يوجد ما يقوى الإرسال ، (١) بأن يروى الحديث

بمسند آخر متصل ، وتلك أقوى أحوال الإرسال (٢) أو يروى مرسل في معناه قبله أهل العلم ، وتلك هي المرتبة الثانية (٣) أو يكون المرسل موافقاً لبعض أقوال الصحابة أو أفعالهم ، وتلك هي المرتبة الثالثة من مراتب الإرسال (٤) أو يوجد جماعات من أهل العلم يفتون بمثل ما جاء في المرسل فإن لم توجد معاضدة للإرسال على ذلك النحو ، لا يقبل المرسل في عمل ، ولا يلزم به أحد .

وإذا قيل الشافعي العمل بالمرسل عند وجود شروطه لا يكون في قوة المسند ؛ لأنه منقطع السند إلى الرسول ، فلا تثبت الحجة به ثبوتها بالمتصل ، ويقول الشافعي في ذلك : « يحتمل أن يكون حمل عمن يرغب عن الرواية عنه إذا سمى ، وإن وافقه مرسل مثله ، فقد يحتمل أن يكون مخرجهما واحداً ، من حيث لو سمى لم يقبل » ^(١) .

١٣٢ - هذه هي المذاهب في المرسل ، والمذهب الحنفي على قبوله حتى إلى طبقة تابعي التابعين ، فرسل التابعي ، لا يقبل هو فقط ، بل يقبل أيضاً مرسل تابع التابعي .

ونظرة عاجلة إلى المسندات المنسوبة لأبي حنيفة ، وكتب الآثار ترينا ذلك فيها بيناً واضحاً . وأنت لا تخرج صفحة من كتاب الآثار لأبي يوسف ، حتى تجد فيها طائفة من المرسلات من الأحاديث التي أخذ بها رضى الله عنه . ولنلق طائفة من المرسلات من الأحاديث التي أخذ بها رضى الله عنه .

ولنلق إليك بعض الأمثلة :

(١) « عن أبي يوسف ، عن أبي حنيفة ، عن زيد بن أبي أنيسة ، عن

رجل من أهل مصر ، قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم .
وقد أخذ الحرير بيد ، والذهب بيد ، فقال هذان محرمان على الذكور ^(١) من
أمتي حلال لإناثهم .

(ب) عن أبي سفيان عن أبي حنيفة عن الهيثم عن حدثه عن النبي صلى الله
عليه وسلم إنه كان إذا دخل رمضان صلى وصام . حتى إذا كان في العشر
الأواخر شد المئزر ، وأحياناً الليل ^(٢) .

(ج) عن أبي يوسف عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم أن النبي صلى الله
عليه وسلم قال لعائشة رضى الله عنها : مرى أبا بكر أن يصلى بالناس : فقال
أبو بكر : قولى : إن أبى شيخ كبير رقيق ، متى أقوم مقام رسول الله صلى الله
عليه وسلم يشق على ، فقولى له : يأمر عمر ، فذكرت ذلك للنبي صلى الله
عليه وسلم ، فقال مرى أبا بكر يصلى بالناس فأرسل إليها أن أغنوني أنت
وحفصة وقولا له : إن أبا بكر رقيق ، فر عمر ، فقال : إنك صواحب
يوسف ، مرى أبا بكر ! ! قل وأقيمت الصلاة ، فوجد النبي صلى الله عليه وسلم
من نفسه خفة نخرج إلى الصلاة بين اثنين ، فقالت له عائشة وإنك لا تستطيع ،
أن تشق على نفسك ، قال جعلت قرعة عيني في الصلاة ، حتى دخل المسجد ،
فسمع أبو بكر حس النبي صلى الله عليه وسلم فذهب ليستأخر ، فأومأ إليه
النبي صلى الله عليه وسلم أن مكانك ، فقعد النبي صلى الله عليه وسلم ، وقام
أبو بكر عن يمينه فكبر النبي صلى الله عليه وسلم وكبر أبو بكر وكبر الناس
بتكبير أى بكر فكان أبو بكر يصلى بصلاة النبي صلى الله عليه وسلم ويصلى

(١) الآثار ص ٢٣ وزيد بن أنيسة من تابعى التابعين توفى سنة ١٢٤ ، أو سنة
١٢٥ على اختلاف الروايات في ذلك .

(٢) الآثار ص ٤١ . والهيثم من تابعى التابعين .

الناس بصلاة أبي بكر (١) .

(د) عن أبي يوسف عن أبي حنيفة ، عن حماد ، عن إبراهيم . عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « العجاء جبار ، والقليب جبار ، والمعدن جبار » (٢) .

(هـ) عن أبي يوسف عن أبي حنيفة عن الهيثم أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة رضى الله عنها ، وهو محرم بعسفان (٣) .

١٣٣ — هذه كلها مرويات لأبي حنيفة رضى الله عنه ، وتراه قد قبل المرسلات من الطبقة الثانية . والطبقة الثالثة ، فلم يكن رأى الحنفية قبولها من بعده إلا تبعاً له ، وما كانوا في ذلك مخرجين أو مستبطين ، وإن كانوا متبعين صريح رواياته .

يبد أنه يلاحظ أن أبا حنيفة إنما كان يقبل الإرسال من ناس عرفهم ، وتأثر طريقهم ، وهم عنده في مقام من الثقة ، لا يتطرق الريب إليه ، فإبراهيم النخعي شيخ شيخه ؛ وهو متأثر بطريقه ، رآه فقهه ، يخالفه أو يوافقه ، فهو في الحالين في مكان الثقة الذي لا يشك في مروياته ، والحسن البصري واعظ العراق له مثل هذه الثقة ، وكذلك كل ما قبل أبو حنيفة مرسلاته ، وقبول المرسلات ممن لهم تلك المسكنة من الثقة لا يدل على قبوله المطلق لإرسال ، فمن الناس من لا يقبل المتصل منه فضلاً عن أن يقبل المرسل ، وعلى ذلك

(١) الآثار لأبي يوسف صفحة ٥٧ ، وإبراهيم هو إبراهيم النخعي شيخ حماد ابن أبي سليمان ، وهو تابعي وقد تقدم الكلام فيه .

(٢) الآثار لأبي يوسف ص ٨٩ ، وجبار بالضم ففتح أى هدر ، وقد فسر الإمام محمد الحديث في كتاب الآثار له فقال : « والجبار الهذر ، وإذا سار الرجل على الدابة فقتلت رجلاً أو جرحته . فذلك هذر . والعجاء الدابة المنفلتة ليس لها سائق ، ولا راكب تطل رجلاً فقتله ، فذاك هذر والمعدن والقليب : الرجل يستأجر الرجل يحفر له بئراً أو معدناً ، فيسقط ، فيموت ، فذلك هذر .

(٣) الآثار لأبي يوسف ص ١١٦ .

نقول : إن قبول المرسلات من روى عنهم أبو حنيفة ، ليس دليلاً على أنه يحيز قبول المرسلات بإطلاق ، فلا بد أن يكون قد لاحظ وأن يكون التابعي أو تابع التابعي من الثقات الذين يؤخذ عنهم ، ولا يروون إلا عن الثقات ، فلا يأخذون عن ضعيف ، ولا يكون فيمن يتلقون عنهم من لا يكون ثقة يطمأن إليه ، ويؤخذ عنه ، ولا يصح حينئذ أن يقال عن أبي حنيفة إنه يعتبر كل مرسل من تابعي أو تابع تابعي حجة من غير قيد ولا شرط .

١٣٤ - ويظهر أن قبول المرسل من الأخبار كان أمراً شائعاً في عصر أبي حنيفة رضى الله عنه ، لأن الثقات من التابعين الذين التقى بهم ، أو بتلاميذهم كانوا يصرحون بأنهم يرسلون اسم الصحابي إذا كانوا قد رووا الحديث عن عدة من الصحابة فقد روى عن الحسن البصري أنه كان يقول : « كنت إذا اجتمع أربعة من الصحابة على حديث أرسلته لإرسالاً ، وعنه أنه قال : « متى قلت لكم حدثني فلان ، فهو حديثه لا غير ، ومتى قلت . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين أو أكثر » : ولقد روى أن الأعمش قال : قلت لإبراهيم ، إذا رويت لي حديثاً عن عبدالله ، فأسنده لي ، فقال إذا قلت لك حدثني فلان عن عبدالله ، فهو الذي روى لي ذلك . وإذا قلت قال عبدالله ، فقد رواه لي غير واحد .

ويظهر أن الإرسال كان هو الكثير بين التابعين قبل أن يكثر الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاضطر العلماء إلى الإسناد ليعرف الراوى ، فتعرف نحلته ، ولقد قال في ذلك ابن سيرين : ما كنا نسند الحديث ، إلى أن وقعت الفتنة .

لهذا قبل أبو حنيفة المرسل في تلك الحدود التي لاحظناها ، وهي أن يكون الذين أرسلوا من الثقات ، ويظهر من تتبع كتب الآثار المنسوبة إلى أبي حنيفة أن المرسل يكون في مرتبة خبر الأحاد عنده ، فعند تعارضهما

يرجح بينهما بطرق الترجيح التي تتبع عند تعارض خبرين من أخبار الأحاد .

ولقد اختلف بعد ذلك الحنفية في مرتبة المرسل وخبر الأحاد عند تعارضهما فبعضهم قدم المرسل ، وبعضهم قدم المتصل ، وفي ذلك كلام طويل ، فليرجع إليه في موضعه ، وهو لا يجدينا في بيان ما كان يتبعه أبو حنيفة ، إذ هو اختلف لا يمس طريقه .

١٣٥ - هذه نظرات أبي حنيفة إلى السنة ، قد جعلها بعد الكتاب عماد فقهاء يتجه إليها إن ثبتت برواية الثقات الذين اطمأن إليهم ، ولم تعتره ريبة في أقوالهم يقدم السنة على القياس ، ويؤخر آحادها عن عمومات القرآن ، وإذا تعارضت الروايات مع قاعدة من القواعد المقررة في الدين التي أجمع عليها المسلمون كان ذلك طعناً فيها وترد لشذوذها عن المقررات في الشريعة ، والأمور الثابتة فيها ، ولم يكن هو بدعاً في ذلك ، بل معه جمهور الفقهاء ، ومنهم شيخ فقهاء الحجاز مالك رضى الله عنه ، ثم هو يقبل أخبار الأحاد والمرسلات ما دامت لا تناقض الكتاب أو السنة أو مقررات الشريعة .

٣ - فتوى الصحابة

١٣٦ - ذكرنا في صدر كلامنا في أصول أبي حنيفة رضى الله عنه أنه قال « إن لم أجد في كتاب الله ، ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أخذت بقول أصحابه آخذ بقول من شئت ، وأدع من شئت منهم ، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم ، فإذا ما انتهى الأمر أو جاء إلى إبراهيم ، والشعبي ، وابن سيرين ، والحسن ، وعطاء ، وسعيد بن المسيب ، وعد رجالا ، فقوم اجتهدوا ، فأجتهد كما اجتهدوا .

وهذا الكلام يدل على أنه يأخذ بقول الصحابي ، ويعتبره واجب الاتباع ، وأنه إذا اجتهد في موضوع كانت للصحابة آراء فيه ، يختار من هذه الآراء ، ولا يخرج عن آرائهم إلى غيرها . وأنه إذا لم يكن له رأى اجتهد ، ولا يتبع رأى التابعي ، فهو لا يقلد التابعي ، ولكن يقلد الصحابي .

هذا ما يدل عليه صريح قوله ، وليس لنا إلا أن نقبله على أنه طريقة اجتهداه لأن الأخبار تضافرت عنه بذلك ، وهو أصدق الناس قولاً في إعلان مسلكه في اجتهداه ، فليس لنا أن نتعرف طريقه من غير بيانه ، إذا كان له في المقام بيان ولكن نتجه إلى غيره في معرفة الفروع التي طبق عليها ذلك الأصل ، إذ لم يدون هو فروع مذهبه .

١٣٧ - وعندما نتجه إلى الفروع نجد فخر الإسلام الزدوى ، الذي عني باستخلاص الأصول التي بنى عليها الاستنباط الحنفى يقرر أن تلك القاعدة ، وهي تقليد الصحابي موضع خلاف فيقول : « قال أبو سعيد البردعي : تقليد الصحابي واجب يترك به القياس . وعلى هذا أدركنا مشايخنا ، وقال السكرخي لا يجب تقليده إلا فيما لا يترك بالقياس . وقد اختلف أصحابنا في هذا الباب ،

فقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : إن إعلام قدر رأس المال (في السلم) ليس بشرط ، وقد روى عن ابن عمر خلافة ، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله في الحامل إنها تطلق ثلاثاً للسنة ، وقد روى عن جابر وابن مسعود خلافة وقال أبو يوسف ومحمد في الأجير المشترك إنه ضامن ، وروى ذلك عن علي ، وخالف ذلك أبو حنيفة بالرأى . (١)

هذا ما قاله فخر الإسلام ، وهو فيه يثبت أن كلا من أبي حنيفة وأصحابه قد ثبت عنهم أنهم خالفوا رأى الصحابي ، فمحمد وأبو يوسف خالفا رأى ابن عمر ، فلم يشترط إعلام رأس المال في السلم إذا كان معروفاً بالوصف ، وخالف أبو حنيفة وأبو يوسف فتوى جابر ، وابن مسعود في طلاق الحامل للسنة ، فقرر أنها تطلق ثلاثاً ، ويكون ذلك من طلاق السنة قياساً على الأيسة والصغيرة ، وخالف أبو حنيفة فتوى علي رضي الله عنه في ضمان الأجير المشترك ، فقرر أنه لا يضمن إلا بالتعدي فإذا هلك بسبب لا تعدي فيه ، ولو كان يمكن الاحتراز عنه ، لا يضمن عند أبي حنيفة ، لعدم توافر سبب الضمان ؛ لأن الضمان سببه أحد أمرين لا ثالث لهما : التعدي أو العقد ، ولم يوجد واحد من الأمرين ، فلا تعدي ، ولا عقد ، ولا شرط في عقد يترتب عليه ضمان ما ، وهذا يخالف فتوى علي بوجوب الضمان إذا كان السبب يمكن الاحتراز عنه ، فإنه كان يضمن القصار والحياط ، صيانة لأموال الناس ، وقال لا يصاح الناس إلا ذاك .

وهذا البيان يستفاد منه أن أبا حنيفة كان يخالف الصحابة فيما للرأى فيه مجال أما ما لا مجال فيه للرأى ، بل لا يثبت إلا بالنقل كالمدد ، فإنه كان يقلدهم ، ولا يخالفهم ولذلك أخذ في مدد الحيفض وهي أن أقله ثلاثة وأكثره عشرة بقول أنس ، وعثمان بن أبي العاص ، ومثل ذلك ما يثبت أن طريق

الصحابي في معرفته هو السماع ، لا مجرد الاجتهاد ، مثل قول عائشة رضي الله عنها لمن باعت إلى زيد بن أرقم بثمانمائة درهم ثم اشترت منه قبل تسليم الثمن بستمائة درهم : « بثمنا شربت واشتريت ، بلغني زيد بن أرقم أن الله تعالى أبطل جهاده ووجهه مع رسول الله ﷺ إن لم يتب » ، فأتاها زيد بن أرقم معتذراً ، فقلقت قوله تعالى : « فن جاءه موعظة من ربه ، فأنتهى فله ماسلف » .

فإن إبطال الحج والجهاد بسبب مثل ذلك البيع لا يمكن أن يثبت إلا سماعاً ، وكلام الصحابي فيما لا مجال فيه للرأى لا يكون إلا عن سماع .

١٣٨ - وخلاصة القول إن ما يستخرج من الكرخي من الفروع أن فتوى الصحابي فيما للرأى فيه مجال لا يصح تقليده فيها على رأى أبي حنيفة ، وما لا مجال للرأى فيه يجب اعتبار قوله فيه ؛ لأن مثل ذلك لا يكون إلا عن نقل ، فاحترامه حينئذ من قبيل الأخذ بالسنة ، إذ أن فتواه حينئذ تكون عن سماع النبي ﷺ لا محالة ، فيجب التقليد لقوله على أنه حديث حجة ، وبهذا التحليل ينتهي القول إلى أن أبا حنيفة لا يتقيد بقول الصحابي ، مادام رأياً .

ولكن ذلك يخالف المنقول عنه رضي الله عنه ، فبأيهما نأخذ ، أبما صرح به أم بما استنبط من فروع له ؟ لاشك أننا نأخذ بما صرح به ، وإن الفروع التي رويت عنه مخالفة لما صرح به في ظاهرها . يمكن أن تخرج تخريجاً يتفق مع صريح قوله بل إنه لا تعارض في الواقع ونفس الأمر ، لأنه لم يثبت التعارض يجب أن يثبت مدعيه أن أبا حنيفة كان يعلم بفتوى الصحابي ، وعدل عنها إلى القياس وأن يثبت أن الصحابي لا يخالف له من بين الصحابة ، وإن شيئاً من ذلك لم يثبت نحر الإسلام وأبو الحسن الكرخي ، فإن أبا حنيفة إذا أفتى بعدم ضمان الأخير المشترك لا يستطيع أن ندعي أنه أفتى بذلك وهو على علم بفتوى علي وعمر أو بالأحرى عمل الخلفاء الراشدين الأربعة ، فإن ذلك قد روى عنهم ولا يستطيع أن ندعي أن تلك الفتوى كانت محل إجماع من الصحابة ، بلا خوف بينهم ، وإذا كان الأمر كذلك فليس لأحد إذن أن يدعي أن أبا حنيفة يترك

قول الصحابي إلى القياس ، مادام قد أثر عنه غير ذلك ، وإن ذلك المأثور قد تضافرت به الأخبار وأيده استنباط أبي حنيفة في كثير من المسائل ، وقد رأينا أبا حنيفة يترك القياس إلى الأخذ بقوى عمر رضى الله عنه في مسألة أمان العبد ، لأنه بعد أن يقرر أن القياس يوجب ألا يقبل أمانة ، وأن الاحتياط لجماعة المسلمين يوجب عدم إقراره ، إذ لا يجوز أن يسترق شخص في صباح يوم الواقعة . ويسلم فيصدر أماناً يلزم جماعة المسلمين ، ولكنه يبلغه أن عمر رضى الله عنه أمر بإمضاء أمان العبد ، فترك قياسه أو استحسانه ، ويفتى برأى عمر رضى الله عنه ، مقدماً له تابعاً .

١٣٩ — ولقد ساق شمس الأئمة السرخسي طائفة من الأدلة تثبت وجوب اتباع قول الصحابي في كل الأحوال ، حيث لا نص يعارضه ، وهذه الأدلة تقوم على أصل من النقل ، وعلى وجوه من العقل .

أما النقل فقولته تعالى : « والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان ، قاله تعالى مدح أصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار ، ومدح الذين اتبعوهم ، والتعبير بالموصول يفيد أن الاتباع هو سبب المدح ، وبذلك المدح وسببه يدعو الله سبحانه وتعالى إلى اتباعهم فيما لا نص فيه من كتاب أو سنة ، وذلك لا يكون إلا باتباع آرائهم فيما يتصل بالدين .

ولقد قال ﷺ : « أنا أمان لأصحابي ، وأصحابي أمان لأمتي » .

وأما العقل فمن وجوه :

(أحدها) أن الصحابة أقرب لرسول الله ﷺ من سائر الناس وهم الذين شاهدوا التنزيل ، وعانوا مواضعه ، ولهم من العقل والإخلاص وحسن الفهم ما هم به أقدر على معرفة مرادى الشرع الشريف وغاياته ، إذ هم رأوا الأحوال التي نزلت فيها النصوص ، والأماكن التي تتغير الأحكام باعتبارها أحياناً ، ولهم مزاي على سائر الناس بالجد ، والحرص على طلب الحقائق الدينية ، وتثبيت قوام الدين ، وتقوية اليقين .

(ثانيها) أن احتمال أن تكون آراؤهم سنة نبوية احتمال قريب ، لأنهم كثيراً ما كانوا يذكرون الأحكام التي بينها النبي ﷺ لهم من غير أن يسندوها إليه ﷺ لأن أحداً لم يسألهم عن ذلك ، ولما كان ذلك الاحتمال قائماً مع أن رأيهم له وجه من القياس والنظر كان رأيهم أولى بالاتباع ، لأنه قريب من المنقول ، موافق للمعقول .

(ثالثها) أنهم إن أثر عنهم رأى أساسه القياس ، ولنا رأى آخر له من القياس وجه ، فالاحتياط اتباع رأيهم ، يقول النبي ﷺ : « خير القرون قرني الذين بعثت فيهم » ولأن رأى أحدهم قد يكون مجعاً عليه منهم ، إذ لو كان له مخالف لعرفه العلماء الذين تتبعوا آثارهم ، وإذا كان قد أثر عن أحدهم رأى ، وأثر عن غيره رأى آخر ، فالخروج عن مجموع آرائهم ، خروج على جمعهم ، وذلك شذوذ في التفكير يرد على صاحبه ، ولا يقبل منه .

١٤ - وهذه بعض الأدلة التي سبقت لإثبات أن قول الصحابي حجة ، وهو مقدم على القياس ، وقد قلنا إن ذلك رأى أبي حنيفة ، كما هو صريح المنقول عنه ، كما يتفق في كثير من الفروع الفقهية الماثورة عنه ، والمدونة في بطون كتب المذهب الحنفي .

ومن الإنصاف أن نسوق حجة الكرخي في عدم اعتبار قول الصحابي حجة أو بالأحرى في عدم جواز تقليده ، وأساسها أن الحكم بالرأى من أصحاب رسول الله ﷺ مشهور . واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت ، إذ ليسوا بمعصومين عن الخطأ ، وكان يخالف بعضهم بعضاً ، ثم هم لإخلاصهم كانوا لا يدعون الناس إلى تقليدهم في أقوالهم ، وكانوا يتظنونون في صحتها ، ولقد كان ابن مسعود رضي الله عنه يقول في رأيه « فإن يكن خطأ ، فني ومن الشيطان » وإذا كان علينا أن نقسدي بهم ، فعلينا أن نسلك مثل مسلكهم في أن نجتهد في آرائنا ، كما اجتهدوا في آرائهم وهذا هو الاقتداء الذي أمرنا به في الحديث « أصحاب كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » .

و خلاصة القول : إن أبا حنيفة رضى الله عنه ، كان يتبع قول الصحابة ، وإن بعض المخرجين فى مذهبه ذهب إلى أنه كان يرجح الرأى على قول الصحابى معتمداً على بعض الفروع ، ولكننا رجحنا الأخذ بنص قوله ، لأن قوله هو المعتبر فى بيان مسلكه ، ولأنه هو الذى تؤيده الفروع المختلفة ، وهو الذى يتفق مع ورعه وتقواه ، وتقديره للسلف الصالح واتباعه لأقوالهم .

ولم يكن أبو حنيفة يأخذ بفتوى التابعى ، على أنها واجبة الاتباع .

٤ - الإجماع

١٤١ - التعريف الذى تتلاقى فيه أقوال أكثر العلماء الذين ارتصوا الإجماع أصلاً من أصول الفقه الإسلامى ، هو أن الإجماع اتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية فى عصر الحكم فى أمر من الأمور .

فهذا التعريف أصح تعريف ، وهو الذى اختارته الجهرة الكبرى من علماء الأصول ، وهو الذى ذكره الشافعى فى رسالته ، وأن الشافعى يعد أول من حرر معناه ، وبين وجه الاحتجاج به واعتباره فى الفقه الإسلامى .

وهل كان أبو حنيفة يعتبر الإجماع أصلاً من أصول فقهه ، يبنى عليه اجتهاده لقد أجاب عن ذلك علماء المذهب الحنفى بالإيجاب وفرعوا فيه الفروع ، وبينوا أن أبا حنيفة وأصحابه كانوا يأخذون بالإجماع فى شتى طرائقه ، فهم يأخذون بالإجماع القولى ، وبالإجماع السكوتى ، ويعتبرون من مخالفة الإجماع ، أن يكون العلماء قد اختلفوا فى أمر على رأيين اثنين ، ولم يقل أحد فى عصر من العصور غيرهما ، فيجىء عالم بعد ذلك ويأتى برأى يغيرهما تمام المغايرة ، ولا يعتبر موافقاً لهما ، أو لأحدهما بأى وجه من وجوه الموافقة .

١٤٢ - هذا ما ينسب إليه الحنفية ، وما يستنبطونه من فروع مأثورة عنه وأقوال لأصحابه ، بل يذكرون شروطاً له فى الإجماع على ماسنين .

ولقد رجعنا إلى الذين روى تاريخ أبى حنيفة لنجد عبارة تفيد أنه كان يأخذ بالإجماع ، كما كان يأخذ بالسنة والكتاب ، ثم آراء الصحابة ، والقياس فلم نجد إلا العبارتين اللتين ذكرناهما فى صدر الكلام فى أصوله :

(إحداهما) ما جاء فى المناقب المكي : « كان أبو حنيفة ... »

شديد الاتباع لما كان عليه الناس ببلده^(١) .

(ثانيهما) ما قال عنه سهل بن مزاحم : « كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة ، وفرار من القبح ، والنظر في معاملات الناس ، وما استقاموا عليه ، وصلاح عليه أمورهم »^(٢) .

فهاتان الروايتان عن معاصرين له قد تبينوا طرائق استنباطه تثبتان أنه كان يتبع ما يجمع عليه فقهاء بلده وكان يسير عند عدم الناس على ما عليه تعامل الناس وهذا يثبت بلاريب أنه كان بالاولى يأخذ بإجماع المجتهدين عامة . فن يكون شديد الاتباع لفقهاء بلده أجرى أن يكون شديد الاتباع لما يجمع عليه العلماء .

١٤٣ - ويظهر أن اعتبار الإجماع حجة عند الفقهاء ، قد قام على ثلاث دعائم تدرج الاتجاه إليها :

(أولاها) أن الصحابة كانوا يجتهدون في المسائل التي تعرض لهم ، وقد كان عمر في كثير من الأحوال التي تنصل بالسياسة العامة للدولة يجمعهم ، ويستشيرهم ويباد لهم الرأي ، فإذا اجتمعوا على أمر معين سارت عليه سياسته ، وإن اختلفوا تجادلوا حتى ينتهوا إلى أمر تقره جماعة العلماء فيهم كما كان الشأن في أرض سواد العراق ، عندما استشارهم في تقسيمها بين الغزاة ، أو تركها في يد الإمام ، لتسكون للذراري ، ويحمى بغلاتها الثغور ، وينفق منها على المسالح والمقاتلة ، فقد اختلفوا واستمرت المجادلة بينهم يومين ، جمعهم فيها مرتين ، وانتهى الخلاف بالاتفاق على بقائها في يد الإمام ، فكان ذلك أمراً مجمعاً عليه ، لا يجوز منهم خلافه .

(ثانيها) أنه في عصر الاجتهاد كان كل إمام يجتهد في ألا يشذ بأقوال يحالف ما عليه فقهاء بلده ، حتى لا يعتبر شاذاً في تفكيره ، فأبو حنيفة كان

شديد الاتباع لما هو موضع إجماع عند من سبقوه من فقهاء الكوفة ، ومالك كان يعتبر إجماع أهل المدينة مقدماً على حديث الآحاد ، وبذلك تكونت فكرة اعتبار الإجماع حجة لا تصح مخالفتها .

(ثالثها) ما ورد من آثار تثبت الاحتجاج بالإجماع من مثل قوله ﷺ : « لا تجتمع أمتي على ضلالة ، وقوله عليه السلام : ما رآه المسلمون حسناً ، فهو عند الله حسن » ومثل ما رواه الشافعي عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : « ألفن سره بحجة الجنة ، فليزلم الجماعة ، فإن الشيطان مع الغد ، وهو الاثنين أبعد »

١٤٤ — على هذه الأسس سار الاحتجاج بالإجماع في عصر الاجتهاد . ويظهر أن معنى الإجماع لم يكن محرراً . فكان انعقاد الإجماع موضع خلاف بين العلماء في كثير من المسائل .

ولقد وجدنا أبا يوسف رضى الله عنه في الرد على سير الأوزاعي يناقشه في معنى إجماع الأئمة ، عندما منع الإسهام للبراذين ، وأسهم للفرس سهمين ، ولم يعتبر البرذون كالفرس ، فقد قال الأوزاعي في ذلك : « كان أئمة المسلمين فيما سلف ، حتى هاجت الفتنة من بعد قتل الوليد بن يزيد - لا يسهمون في ذلك للبراذين » فيقول أبو يوسف في الرد عليه : « ما كنت أحسب أحداً يجمل هذا ، ولا يميز بين الفرس والبرذون ، ومن كلام العرب المعروف الذي لا يختلف فيه أن تقول : هذه الخيل ولعلها براذين كلها أوجلها . وبما نعرف نحن في الحرب أن البراذين أوفق لكثير من الفرسان من الخيل في لين عطفها ، وقودها ، وجودتها ، مما لم يطل الغاية ، وأما قول الأوزاعي على هذا كانت أئمة المسلمين فيما سلف ، فهذا كما وصف من أهل الحجاز ، أو رأى بعض مشايخ الشام ، بمن لا يحسن الوضوء ولا التشهد ، ولا أصول الفقه » (١) .

(١) الرد على السير : الأوزاعي ص ٢١ طبع مصر .

وترى من هذا أن الأوزاعى يحتج بالإجماع وأبو يوسف يمنع انعقاد الإجماع ويسلم له بأن رأيه عليه علماء الحجاز ، وبعض أهل الشام ، ممن لا يعدون من العلماء وفي هذا يسلم أبو يوسف بأن إجماع الأئمة حجة ، ولا يمكن ينزعه في انعقاده .

وتجد الشافعى رضى الله عنه من بعد يتجادل مع كثيرين من مناظريه في المسائل في أمر انعقاد الإجماع في هذه المسائل . حتى تكاد المناظرة تدفعه إلى إنكار وجود الإجماع ، إلا في أصول الدين ، وفي مثل إجماع العلماء على أن الظهر أربع (١) .

وترى من هذا كيف كان العلماء في عصر الاجتهاد يختلفون في انعقاد الإجماع ، وإن كانوا لا يختلفون في أصل حجته ، ولعل أول من حرر معنى الإجماع على التعريف الذى بيناه هو الشافعى رضى الله عنه في رسالته .

١٤٤ مكرر - جاء الحنفية وقرروا أن الإجماع حجة ، ونسبوا ذلك التقرير إلى أبى حنيفة وصاحبيه ، ولم يفرقوا في هذا بين أنواع الإجماع ، بل قرروا أن ذلك قول المشايخ ، سواء في ذلك الإجماع القولى ، والإجماع السكوتى . ويعتبر ذلك النوع الأخير من الإجماع عند الحنفية رخصة ، وتصويره أن يذهب واحد من أهل الحل والمقد أو الاجتهاد في عصر إلى حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسألة ، وينشر ذلك بين أهل عصره ، وتمضى مدة التأويل فيه ، ولم يظهر له مخالف .

ومن الإجماع السكوتى أيضاً ما يكون في الأفعال ، وصورته أن يفعل واحد من أهل الإجماع فعلاً . ويؤلم به أهل زمانه ، ولا ينكر عليه أحد ، وتمضى مدة التأويل والتفسير (٢) .

(١) راجع في هذا الكتاب جماع العلم الجزء السابع من الأم ص ٢٥١ .

(٢) راجع كشف الأسرار ، ومن هذا التصوير للإجماع السكوتى يدين أنه لا بد من أمرين لاعتباره (أحدهما) ألا تكون المسألة التى حدث السكوت عليها قد سبق اختلاف = (٢٣ - أبو حنيفة)

وهكذا يعتبر الحنفية الإجماع السكوتي حجة ، ولو كان أساسه فعلاً ، ولا يلزم أن يكون قولاً ، ويقول في الاستدلال لذلك البردوى :

« إن النطق منهم جميعاً متعذر غير معتاد ، بل المعتاد في كل عصر أن يتولى الكبار الفتوى ، ويسلم سائرهم .. وإنما نجعل السكوت تسليماً بعد العرض ، وذلك موضع وجوب الفتوى ، وحرمة السكوت أو كان مخالفاً .

١٤٥ - ولقد بنى على هذا الأصل ، وهو أخذهم بالإجماع السكوتي أن الصحابة ومن بعدهم إذا اختلفوا في حادثة على قولين أو أقاويل محصورة كان

المذاهب فيها : وإلا كان القول الذى يعلن اختياراً لواحد منها ، ولا يكون إجماعاً ، السكوت يكون لسبق تقرير الآراء المختلفة ، وعدم الاحتياج إلى ذكر بيان جديد لها .

(وثانيتها) أن تمضى مدة التأويل والتقدير وتوجيه القول ، ولا يوجد اعتراض ومخالفة . هذا ويجب التنبيه إلى أن الإجماع السكوتي لم يأخذ به كثيرون من العلماء ، فاشافعى رضى الله عنه لا يأخذ به ، إذ يفسر الإجماع بما لا يدخل في عموم الإجماع السكوتي ، فيقول في الرسالة : « لست أقول ولا أحد من أهل العلم هذا يجتمع عليه إلا لما تلقى عالماً أبدأً لإقاله لك ، وحكاه عن قلبه : كالأظهر أربع . وكتحريم الحجر ، وما أشبه ذلك » . ويحتج لهذا الرأي بأنه لا ينسب لساكت قول ، ولأن السكوت يحتمل أن يكون لأنه موافق . ويحتمل أن يكون لأنه لم يجتهد بعد في الواقعة ، ويحتمل أنه اجتهد ولكن لم يؤده اجتهد إلى شيء ، وإن أدى اجتهد إلى شيء ، فيحتمل أن يكون ذلك لشيء مخالفاً لذلك القول الذى ظهر ، لكنه لم يظهره ، مما للتروى والتفكر في ارتياد وقت يتمكن فيه من إظهاره ، وإما لاعتقاده أن القائل بذلك مجتهد ولم يرد الإنكار على المجتهد ، لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب ، أو لأنه سكت خشية ومهابة . ومع هذه الاحتمالات لا يكون سكوتهم مع إعلان قول المجتهد فيما بينهم إجماعاً .

وقد تقل ذلك الرأي عن الظاهرية وبعض الحنفية والجبائى من المعتزلة . وأكثر الحنفية كما تبين في الصلب على أنه إجماع ، وقال بعض العلماء إن السكوت يكون حجة ولكن لا بعد إجماعاً ، وذهب بعضهم إلى أن الرأي إن كان من حاكم ، وسكت العلماء فليس بحجة ، وإن كان من فقيه كان إجماعاً .

وحجة من اعتبر السكوت بشروطه إجماعاً أن احتمالات المخالفة أو التروى هي غير الظاهر ، إن السكوت في موضوع البيان بيان ، ومادام الرأي قد اشتهر وعرف بالسكوت عن الرد دليل الموافقة ، إذ لو كان مخالفاً لكان ذلك وقد البيان ، وبعيد أن يسكت ، لذلك كان احتمال المخالفة احتمال غير الظاهر ، وهو احتمال غير ناشئ عن دليل ، فلا يلتفت إليه ، وإنما الاحتمال الذى يسقط به الاستدلال هو الاحتمال الذى تشهد له الأمارات ، ولا تناقضه ، والأمارات هنا شاهدة لاحتمال الموافقة دون المخالفة ، فتعبر الموافقة .

ذلك إجماعاً منهم ، على أنه لا قول في هذه الحادثة سوى هذه الأقوال ، وإن ما خرج عنها باطل ، فلا يجوز إحداث قول آخر ، ويقول صاحب كشف الأسرار « إن ذلك قول الجمهور » .

ولا شك أن اختلاف الصحابة في مسألة لا يجوز معه أن يخرج منه إلى قول آخر ليس قول أحد منهم ، بل يختار المجتهد منها . ما يستقيم مع مقاييسه ، وذلك على مقتضى مذهب أبي حنيفة الذي نقلناه لك في صدر كلامنا في أصوله التي بنى عليها اجتهاده ، ونجد من الحق علينا أن نعيد هذه العبارة المأثورة عنه ، والتي تضافت بها الأخبار وهي : « إني آخذ بكتاب الله إذا وجدته . فإلم أجده آخذ بسنة رسول الله ﷺ ، فإذا لم أجد كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ ، أخذت بقول أصحابه ، من شئت ، وأدع قول من شئت ، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم ، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم ، والشعبي ، والحسن ، وابن سيرين ، وسعيد بن المسيب وعدد رجالا ، قد اجتهدوا - فلي أن أجتهد كما اجتهدوا » .

فهذه العبارة تفيد أنه يأخذ بأقوال الصحابة مقلداً لهم رضى الله عنه ، إن كان لهم قول واحد ، وإن كانت لهم أقوال اختار منها ما يتفق مع مسلكه في الاجتهاد ويستقيم مع قياسه .

وهذه العبارة كما تفيد هذا تفيد أنه لا يتقيد ذلك التقيد بالنسبة لمن جاء بعد الصحابة من التابعين ، إذ هي تفيد أن له أن يجتهد كما اجتهد التابعون ، لا يتقيد بأقوالهم منفردة ، بل إذا استقامت بين يديه الأقيسة مخالفة لها في مجموعها وآحادها سار على مقاييسه ، لأن له أن يجتهد كما اجتهدوا ، وهو رجل وهم رجال .

١٤٦ - ونريد في هذا المقام أن نشير إلى أمرين :

أحدهما - أكان أبو حنيفة يقيد نفسه بأقوال من جاءوا بعد الصحابة لا يخرج عنها إلى غيرها ، ويعد ذلك إجماعاً يتقيد به ، ولا يجوز أن يعدوها

في اجتهاده؟ والجواب عن ذلك قد نوهنا عنه آنفاً ، وهو أن تلك العبارة المأثورة عنه رضى الله عنه تدل بعبارتها ، أو على الأقل تفيد بإشارتها أنه لا يتقيد ، لأنه كان لا يتقيد بأقوال التابعين من أمثال الحسن البصرى ، وابن سيرين ، وابن المسيب ، وإبراهيم النخعى ، بل يجوز أن يجتهد كما اجتهدوا ، فأولى كل من جاء بعدهم ، لأنهم لم تتوافق آراؤهم ، حتى يكون الاتفاق حجة في ذاته ، ولم يكن تفكيرهم ذا صالة بمشاهد الرسول حتى تكون مجاوزة أقوالهم في معنى مجاوز السنة ، وإن كانوا مختلفين .

واقعد كان التقيد بأقوال المختلفين في عصر من العصور موضع اختلاف بين المجتهدين في المذهب الحنفى ، وفي غير المذهب الحنفى ، فقد قال بعض العلماء بالتقيد مطلقاً ، ومنع بعضهم ذلك مطلقاً ، وقال : إن اختلافهم دليل على تسويغ الاختلاف في الحادثة ، والمصير إلى ما أدى إليه الاجتهاد ، فجاز لإحداث قول آخر فيها ، كما لو لم يستقر الخلاف .

وفصل بعض الأصوليين ، فقال : إن كان القول الحادث رافعاً لما اتفقوا عليه يكون مردوداً ، كاختلاف الصحابة في الجد مع الأخوات والإخوة ، فقد اتفقوا على أنه يستحق مع الأخوات والإخوة والأشقاء والآب ، ولكن اختلفوا فبعضهم يحجب به جميع الإخوة والأخوات ، وبعضهم قال يشاركونه . ولا يحجبهم فإذا قال مجتهد بعد ذلك إنه لا يستحق معهم شيئاً ، فقد خرج على إجماعهم . لأنهم اتفقوا على الاستحقاق ، فحكمه بعدم الاستحقاق مخالفة لإجماع إيجابى قولى .

وإن كان القول الحادث لا ينقض ما اتفقوا ، بل يكون أخذاً ببعض وجوه النظر في ناحية ، وبأوجه الأخرى في الناحية الأخرى كاختلاف الصحابة في انحصار الإرث في أحد الزوجين والآب والأم ، فقد قال بعض الصحابة تأخذ الأم الثلث من التركة ، وقال بعضهم ثلث الباقي بعد نصيب

أحد الزوجين ، فإذا قال قائل إن لها ثلث الكل إذا كان الورثة أمّاً وزوجة وأباً ، وثلث الباقي إذا كان الورثة أمّاً وزوجاً وأباً فهو لم يشذ عن القولين ، ولا يعد خارجاً على الإجماع ولقد قال بعض العلماء : إن الصحابة يتقيد المجتهد بخلافهم فلا يتجاوز أقوالهم إلى أقوال غيرهم ، أما غيرهم فلا يتقيد به ، وإن عبارة أب حنيفة تفيد هذا المعنى وتؤدي إليه كما نوهنا سابقاً .

الأمر الثاني — أن أباً حنيفة عند تقيد به بأقوال الصحابة لا يعدها إلى غيرها بل يختار منها ما يتفق مع قياسه ، ولم يكن ذلك لأنه إجماع عنده ؛ بل لأنه لا يريد أن يترك المأثور ، ولا يريد أن يخرج عن اتباع السلف الصالح رضى الله عنهم ، ولأنه يرى أن صحبتهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم أكسبتهم علماً بالدين ، وفقهاً فيه وفهماً لأحكامه ومعرفة لمراميه أكثر من غيرهم ، حتى ليروى عنه أنه كان يقول « إن جلوس أحدهم مع النبي صلى الله عليه وسلم ساعة خير من علم سنين » ، ثم الذين شاهدوا وعانوا أما كن التنزيل ، والحوادث التي اقترنت بالأحكام وأسباب النزول ، وفرق بين التقيد بأقوالهم وعدم الخروج عن نطاقها لهذه المعان ، والتقيد بها لأنها إجماع حتى لا يخرج عن مجموع هذه الأقوال التي انحصر اختلافهم فيها واعتبار ذلك إجماعاً منهم .

ووجه التفرقة أنه في الأول إنما يمتنع عن الخروج تقديساً لاجتهاد الصحابة واعتباره قريباً من السنة واعتباره الخروج عن مجموع أقوالهم المختلفة ابتداءً يناهى الاتباع ونهج طريق السلف الذي يكون فيه الأمن من الشطط ، ومجازاة الاعتدال .

أما في الثاني ، فيكون الامتناع ، لأنه اتفاق وإجماع ، ويكون داخلاً في عموم قوله صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع أمتي على ضلالة » ويكون ذات الاتفاق هو موضع الاحتجاج ، لا كونه من الصحابة .

وقد علمت عن أن المنقول عن أبي حنيفة يبين أنه لا يجتهد مع اجتهادهم المتفق عليه تقديراً لأقوالهم بسبب الصحة ، وأن التابعين لا يرتفعون إلى هذه الدرجة فهم رجال له أن يجتهد كما اجتهدوا .

١٤٧ - ولقد ينسب علماء الأصول في المذهب الحنفي إلى أبي حنيفة وأصحابه تفصيلات في الإجماع ، مثل أهلية من ينعقد منهم الإجماع ، فلا يدخل في الإجماع الفساق وأصحاب الهوى والبدع ، لأن الفساق ليسوا ذوي كرامة والآخر بالإجماع فيه تكريم للمجتمعين ، وحكم بخيرتهم ، عملاً بقوله تعالى : «كتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر» ، ولأن أهل الهوى كالخوارج ، والروافض فيهم من التعصب لأقوالهم ، وإهدار آراء الجماعة الإسلامية ما يجعل خلافهم غير معتبر ، فينعقد الإجماع ، ويكون حجة في نظر الحنفية ، ولو خالف الإجماع الخوارج أو الروافض ، أو بعض الفساق .

والاجتهاد ، أهو شرط أم لا ، فيقولون ليس بشرط في أمهات الشريعة الممهدة للعامة التي لا تحتاج إلى نظر ورأى كنقل القرآن الكريم إلى الأخلاف والصلوات الخمس ، وأما ما يحتاج إلى نظر ورأى واجتهاد ، فلا يكون الإجماع إلا باتفاق المجتهدين ، حتى لو خالف بعض العوام في ذلك لا يلتفت إلى خلافه ، وينعقد الإجماع مع هذا الخلاف .

١٤٨ - وكما ينسبون إلى الأئمة تفصيلات فيمن يتسكون منهم الإجماع ينسبون إليهم تفصيلات في شروط الإجماع ، فهم لا يشترطون انقراض العصر لينعقد الإجماع ، كما ينسبون إلى الشافعي (١) .

(١) والصحيح أن الشافعي لا يشترط انقراض العصور ، فإن ذلك الشرط لم يجيء في الرسالة وعموم ما جاء بها يخالفه .

ويذكر أن اختلاف أبي حنيفة وأصحابه في شرط من شروط الإجماع، وهو كون الأمر المجتهد فيه، كان فيه اجتهاد وخلاف من السلف. فيقولون إن محمداً رضي الله عنه لا يشترط شيئاً في هذا، فينعقد الإجماع ولو كان الأمر المجمع عليه موضع اجتهاد واختلاف بين الصحابة، ويكون الإجماع حجة ملزمة، ليس لأحد أن يخالفه من بعد، ولو كان في هذه المخالفة متبعاً لبعض آراء السلف الصالح من أصحاب النبي ﷺ، وذكر الكرخي أن أبا حنيفة يشترط لحجية الإجماع أن يكون الأمر المجمع عليه كان موضع اختلاف بين الصحابة. وإن ما أثر عنهم فيه خلاف لا يكون الإجماع فيه حجة، لأن من يأخذ برأى واحد من المختلفين يكون متبعاً لبعض آثار السلف، ولا يكون مبتدعاً.

١٤٩ - وقد أخذ ذلك الخلاف من حكم فرع من الفروع روى عن أبي حنيفة وخالفه فيه محمد، وذلك الفرع هو بيع أمهات الأولاد^(١). وذلك أن يبعن كان مختلفاً فيه بين الصحابة، فأكثرهم لم يجوزوه، حتى قال عمر رضي الله عنه: كيف يبيعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن، ودماؤكم بدمائهن؟ وجوزوه على وجابر وغيرهما، حتى لقد قال علي رضي الله عنه: اتفق رأيي ورأي عمر على ألا تباع أمهات الأولاد، والآن رأيت يبعن. وقال جابر: كننا نبيع أمهات الأولاد على عهد الرسول ﷺ^(٢).

ولقد ذكر العلماء أنه لما جاء عهد التابعين أجمعوا على أنه لا يجوز بيعهن؛ فهل يعتبر اتفاق التابعين هذا إجماعاً لا تجوز مخالفته؟ وتعتبر المسألة متفقاً عليها لا خلاف فيها؟ ولو اعتبرت كذلك ما جاز لقاض من بعد أن يحكم

(١) أم الولد هي الأمة التي يغشاهما سيدها، فتنجب منه ولداً ويدعى نسبه، فيقال لها

أم ولد.

(٢) كشف الأسرار ج ٣ ص ٩٦٨.

بصحة بيعهن لأنه يقتضى فى فصل غير مجتهد فيه ، بل هو موضع اتفاق ،
ويناقض الإجماع ، وإن كان اتفاق التابعين لا يعد إجماعاً لجواز للقاضى أن
يحكم بصحة البيع ، لأن الأمر ليس فيه إجماع ، بل هو فصل مجتهد فيه ، وقد
اختلفت فيه الصحابة ، فإذا قضى بصحة البيع ، فقد صادف حكمه قول صحابى ،
فينفذ قضاؤه ، فما المروى فى هذا عن أبى حنيفة وأصحابه ؟ .

لقد روى عن محمد رواية واحدة ، وهى أن البيع باطل ، ولو قضى
بصحته كان قضاؤه باطلا لا ينفذ ، ولذلك قال العلماء إن رأيه أن الإجماع
ينعقد ويكون حجة ، ولو كان الفصل الذى انعقد فيه الإجماع قد كان موضع
خلاف عند السلف ، إذ الإجماع اللاحق يفسخ الخلاف السابق .

أما أبو حنيفة فقد روى عنه روايتان (إحداهما) : أن قضاء القاضى
بيع أمهات الأولاد لا ينفذ ، وبذلك يكون رأى أبى حنيفة ومحمد واحداً ،
ورواية أخرى رواها أبو الحسن الكرخى أنه ينفذ ، وبذلك يكون رأى
محمد مخالفاً لرأى شيخه أبى حنيفة ، وهناك رواية ثالثة ذكرها جامع
الفصوليين ، وهى أن القضاء ينفذ إذا أمضاه قاض آخر .

لا شك أنه على الرواية التى تمنع صحة الحكم بالبيع يكون رأى أبى حنيفة
أن مثل هذا الاتفاق من التابعين إجماع يعتد به ، ويكون ملزماً للأخلاف
ولو كان للسلف الصالح من صحابة محمد ﷺ اجتهاد فيه ، ورأى مخالف .

أما على الرواية التى تجيز حكم القضاء بصحة بيعهن ، فقد اختلف تخريجها ،
فقال الكرخى وشمس الأئمة الحلوانى وغيرهما : إن هذا يدل على أن أبا حنيفة
رضى الله عنه يشترط لاعتبار الإجماع حجة ملزمة لا يجوز القضاء بغيرها
ألا يكون الأمر الذى اتفق الفقهاء فى عصر من العصور عليه موضع اجتهاد
واختلاف بين الصحابة رضوان الله تعالى عليهم .

وقال بعضهم إنه لا خلاف بين أبي حنيفة ومحمد في هذا المقام ، بل تخريج قول أبي حنيفة في هذا على هذه الرواية أن ذلك الإجماع المتأخر ، لأن كثيرين من العلماء قد قالوا إنه ليس بإجماع ، كان مختلفاً فيه فإذا جاء قاض وأجاز بيع أمهات الأولاد ، فقد اختار الأخذ بعدم إعتبار ذلك الإجماع ، وذلك فصل مجتهد فيه ، فيجوز قضاؤه وينفذ ، فإن كان أبو حنيفة قد أجازَه فليس ذلك لأنه لا يعتبر هذا الإجماع ، بل إنه يعتبره ، ولكنه يعترف بأنه مجتهد في انعقاده حجة ، فإذا اختار قاض عدم انعقاده حجة أحترم قضاؤه . وعلى هذا التخريج يكون الإجماع منعقداً عنده ، ولو كان في فصل قد اختلفت فيه الصحابة ، وكان الإجماع اختياراً لأحد القولين .

١٥٠ — هذا هو الفرع الذي استنبط منه بعض العلماء خلاف أبي حنيفة مع محمد في اعتبار — هذا النوع من الإجماع ملزماً ، أو عدم اعتباره ، ولقد وضعنا بين يدي القارئ طريق استنباط ذلك الشرط ، والخلاف فيه ، أو عدم الخلاف وترى أنه مبني على ادعاء إجماع التابعين على عدم جواز بيع أمهات الأولاد . فهل دعوى ذلك الإجماع ثابتة لا مجال للشك فيها ؟ لقد وجدنا شيخ التابعين بالمدينة سعيد بن المسيب يمنع بيعها ، ووجدنا شيخ الكوفة إبراهيم النخعي يمنع بيعها ، ووجدنا أبا حنيفة يروى عن شيخه عن إبراهيم عن عمر بن الخطاب أنه كان ينادى على منبر رسول الله ﷺ إن بيع أمهات الأولاد حرام ، إذا ولدت الأمة لسيدها فليس عليها رق بعد (١) فهل يعد اتفاق إبراهيم فقيه الكوفة وسعيد بن المسيب فقيه المدينة دليلاً على الإجماع ، وهل اتفق معهم أيضاً جميع الفقهاء التابعين بالبصرة ، ومكة والشام ، واليمن وغيرها من الأقطار والأمصار ، وأخبر كل تابعي عن قبله من المجتهدين أنه قال ذلك .

لقد رجعنا إلى مبسوط السرخسي شارح كتب ظاهر الرواية في باب أم الولد فوجدناه يذكر أن بيعها موضع خلاف وأن رأى الجمهور ، ومنهم الحنفية أن البيع غير صحيح ، ثم يحتج للجمهور بالحديث ، وآثار الصحابة ، والقياس ، ولا يحتج بالإجماع لأن انعقاد الإجماع من التابعين في بيع أمهات الأولاد موضع نظر .

وإذا كان ذلك الإجماع موضع نظر ، وادعائه لا دليل عليه ، فكل ما انبنى عليه من استنباط ليس موضع تسليم ، لأنه بنى على أمر لم يثبت ، ولو سلمنا أن الإجماع قد انعقد من التابعين على عدم بيع أمهات الأولاد فهل ثمة دليل على أن أبا حنيفة اعتبره الحجة في هذا ، لقد وجدناه في الآثار يحتاج بخبر عمر ، ولا يذكر إجماعاً . إنه لم يتعرض له بنفى ولا إثبات .

والحق أن التخريج في هذه القضية لا يعتمد على أساس سليم يصح للإنسان أن يعتقد أن فكرة الإجماع سلباً أو إيجاباً كانت مسيطرة على أبي حنيفة في دراسته لها وانتهائه فيها إلى ما انتهى إليه من أحكام في البيع والقضاء به .

١٥١ — ولقد ذكر علماء الأصول في المذهب الحنفي أن الإجماع حجة قطعية وقال بعض العلماء إنه حجة ظنية (١) .

(١) ولقد فصل بعض العلماء تفصيلاً حسناً ، فقال : إن كان الحكم المجمع عليه مما يشترك الخاصة والعامة في معرفته مثل أعداد الصلوات وركعاتها ، وفرض الحج والصيام ، وزمانها ، ومثل تحريم الزنى وشرب الخمر والتبرقة والربا — كفر منكره ، لأنه صار بإنكاره جاحداً لما هو من دين الرسول قطعاً ، فصار كالجاحد بصدق الرسول عليه السلام . وإن كان مما ينفرد الخاصة بمعرفته ، كتحریم تزوج المرأة على عمتها وخالاتها ، وفساد الحج بالوطء قبل الوقوف بعرفة ، وتوريث الجد السدس وحجب بنى الأم بالجد ، ومنع توريث القاتل لا يكفر جاحده ، ولكن يحكم بضلالة وخطئه ، لأن هذا الإجماع ، وإن كان قطعياً أيضاً ، إلا أن المنكر متأول ، والتأويل مانع من الكفر .

وفصل نثر الإسلام فجعل الإجماع ثلاث مراتب: أعلاها إجماع الصحابة، وجعله كالحديث المتواتر، والأدلة القطعية - يوجب قطعاً لأنهم هم الذين شاهدوا وعانوا، والثاني إجماع من بعدهم في فصل غير مجتهد فيه، فيكون كالحديث المشهور المستفيض، والثالث الإجماع في فصل مجتهد فيه، فإنه في هذه الحال يكون كخبر الآحاد يعتبر ظنياً فقط، وتكون فيه شبهة، وهذا كله إذا نقل خبر الإجماع بطريق التواتر، أما إذا نقل خبر الإجماع بطريق الآحاد، فإنه لا يوجب يقيناً، ولو كان إجماع الصحابة لأن إجماع الصحابة وإن أفاد القطع في ذاته نقله بطريق الآحاد جعل الظن يحيط بالنقل، وصار كحديث الآحاد، لأن أقوال رسول الله ﷺ في ذاتها تفيد القطع في الدين، ولكن الظنية في أحاديث الآحاد جاءت في نقلها.

والإجماع في كل حال مقدم على القياس .

ويقول نثر الإسلام البزدوى: « من أنكر الإجماع فقد أبطل دينه ، لأن مدار أصول الدين كلها ومرجعها إلى إجماع المسلمين » .

١٥٢ — هذه خلاصة موجزة أشد الإيجاز لما قاله نثر الإسلام في الإجماع ، فهل يحكى في نظره في كل هذا أقوال أبي حنيفة وأصحابه ؟ الظاهر ذلك ، وإن لم يبين العمد الذي يعتمد عليه في نسبة هذه الآراء إليهم .

ومهما يكن أمر نسبة هذه الأحكام إلى أبي حنيفة وأصحابه ، فإننا نجد من الحق أن نشير إلى أمر قرره نثر الإسلام وغيره من علماء الأصول، وهو أن العلماء الذين قرروا أن الإجماع حجة ، قرروا مع ذلك أن يكون الإجماع له سند فلا يمكن أن يجمع العلماء على أمر إلا إذا كان لهم سند من الشرع بعثهم على الإجماع ، ويسمى ذلك نثر الإسلام السبب الباعث على الإجماع، وذلك السند أو السبب الباعث حديث ، أو قياس ، ولكن بعد انعقاد

الإجماع لا يبحث عن سنده ، بل يعتبر هو في ذاته حجة ، تفيد الإلزام ، ولا يصير الإلزام فيها بخبر الآحاد ، أو القياس ، بل بدأت الإجماع ، فلا يكون ثمة مناقشة في سند الإجماع ، أهو يؤدي إلى ما قال أم لا يؤدي حتى لا يكون ثمة مجال لتخطئة المجمعين ، وذلك ليتحقق معنى الحديث . « لا تجتمع أمتي على ضلالة » .

١٥٣ — هذا أمر مقرر ثابت ينسب إلى أي حنيفة وغيره من العلماء ، وهو في مرتبة البدهيات يعرفه كل الذين يعرفون ما قرره العلماء بشأن الإجماع .

ونجد من الحق علينا في هذا المقام أن نناقش بعض الكتاب الأوروبيين في بعض ما قرروه بالنسبة لحكم الإجماع عند المسلمين ، فقد قالوا : الحديث النبوي الذي يعتبر أساس الإجماع هو : « إن أمتي لا تجتمع على ضلالة » يضاف إليه الآية ١١٥ من سورة النساء التي يتوعد الله فيها : « ومن يتبع غير سبيل المؤمنين » ، والآية ١٤٣ من سورة البقرة : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » . وقالوا : على هذا يكون في مقدور الناس أن يخلقوا بطريقة تفكيرهم وأعمالهم عقائد وسنناً ، لأن يسلبوا بما تلقوه عن طريق آخر فحسب ، وقد أصبح بفضل الإجماع ما كان في أول الأمر بدعة أمراً مقبولا ، نسخ السنة الأولى ، فالتوسل بالأولياء مثلاً صار عملياً جزءاً من السنة . وأعجب من هذا أن الاعتقاد بعصمة النبي قد جعل الإجماع ينحرف عن نصوص واضحة في القرآن ، فلم يقتصر الإجماع على تقرير أمور لم تكن مقررة من قبل فحسب بل غير عقائد ثابتة وهامة جداً تغييراً تاماً ، وعلى هذا فهو يعتبر اليوم عند الكثيرين مسلمين وغير مسلمين - وسيلة فعالة للإصلاح ! ، فهم يقولون إن المسلمين يستطيعون أن يجعلوا من الإسلام ما شاءوا على شريطة أن يكونوا مجمعين على أن الآراء غير متفقة فيما يمكن أن ينتظر للإجماع ، فجولد سيهر الذي درس تاريخ الإجماع يعتقد أنه يمكن أن يكون له شأن كبير على خلاف

سنوك هرجونية الذي يرى أن الفقه قد جسد ، ولذلك فلا رجاء في الإجماع ،^(١) .

١٥٤ — هذا كلام الأوروبيين في الإجماع: وهو يدل على أنهم لم يفهموا ما قيل حول الإجماع على وجه الصحيح ، فهم ذكروا الإجماع على أنه حقيقة مقررة في الإسلام ثابتة ثبوتاً لا مجال للنظر فيه بأى نوع من النظر ، وأن الإجماع هو إجماع العامة ، وأنه يتناول في شمول أحكامه ما يتصل بالعقائد والعمل ، وأنه يعارض الكتاب الكريم ، والقطعى من آياته في دلالتها ، وأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأنه يقدم على الكتاب والسنة ، وأنه يمكن أن يكون سبباً في بناء شريعة جديدة غير ما جاء في كتاب الله وسنة رسوله ، وأنه بالإجماع تغيرت عقائد ، وجاءت عقائد لم تكن ثابتة .

وذلك في مجموعه فهم خطأ للإجماع والقائلين به لأن قضية كون الإجماع حجة ليست موضع إجماع من المسلمين ، بل من المجتهدين الذين لهم مقام في الاجتهاد معروف من أنكر وجوده ، ومنهم من اعترف به حجة ، ولكن إذا نوقش في قضية ادعى الإجماع فيها أنكر وجوده ، حتى إن الشافعى لم يسلم به لمناظر قط إلا في الاجماع في أصول المسائل ، وكون الصلوات خمساً ، وعدد ركعات الفرائض ونحو ذلك . ولم يعتبر أحمد بن حنبل من أنواع الإجماع حجة إلا لإجماع الصحابة ، فالإجماع ليس قضية مسلمة .

والذين قرروا أن الإجماع حجة انفقوا على أنه حجة بعد كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأنه لا يعارض كتاب الله تعالى ، والمشهور المستفيض من سنته صلى الله عليه وسلم ، وكثيرون من العلماء على أنه حجة

(١) دائرة المعارف الإسلامية ، العدد السابع من المجلد الأول مادة (إجماع) ، وترجمة

ظنية إلا ما قال بعض هؤلاء من أن إجماع الصحابة وحده هو الذى يكون حجة قطعية .

وإن الإجماع المعتبر عند عامة العلماء هو إجماع المجتهدين لإجماع العوام ، إلا فى المسائل الدينية التى لا تحتاج إلى نظر واستنباط وتأمل وكالصلوات وعددها ، فإن إجماع العامة فيها معتبر .

وإن الإجماع إذا كان حجة ظنية ، وهو رأى الأكثرين ، فهو فى العمل دون الاعتقاد :

وأن العلماء الذين اعتبروا الإجماع حجة ، قد اتفقوا على أنه لا بد من سند من كتاب الله أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، أو قياس صحيح يحمل فيه الحكم على نص من كتاب الله تعالى ، وإذا كان لا بد من سند النص أو الحمل على النص ، فكيف يعارض الكتاب الكريم ويقدم عليه ؟ نعم إن الإجماع إذا كان السند الذى اعتمد عليه حديث آحاد ، فإنه يصح الثبوت بالحكم بعد الإجماع كالثبوت بالمشهور من الأحاديث ، لما أعطاه الإجماع عليه من قوة .

هذه هى الحقائق المقررة فى الإجماع ، وقد قالها العلماء فيه ، ويمكن الأوروبيين يفهمون الأمور كما يريدون ، ولا يفهمون المسائل كما هى فى ذاتها ، حتى إنهم يقررون أن البدع بعد الإجماع عليها تصبح سنناً ، وهذه فرية على الإسلام ، لأنه لم يجمع على بدعة من جهة ، ولأن البدعة مهما يكن أمر الآخذين بها وعددهم هى ضلالة ، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « كل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة فى النار » .

إن الإجماع فى شرعيته إنما كان حجة بعد النص ، لمراعاة وحدة الجماعة وتوحيد رأيها ومنع العمل بالشاذ من الآراء .

هـ - القياس

١٥٥ - نقلنا لك أن أبا حنيفة كان إذا لم يجد نصاً في كتاب الله تعالى ، ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا فتوى صحابي ، اجتهد واتجه إلى الرأى يتعرف وجوه النظر المختلفة للمسألة ، وأنه كان يتجه إلى القياس أحياناً ، وإلى الاستحسان أحياناً ومصلحة الناس وعدم الحرج في الدين رائده ، فهو يأخذ بالقياس إلا إذا قبح الأخذ بالقياس . ولم يتفق مع معاملات الناس ، فيأخذ حينئذ بالاستحسان وتعامل الناس هادله في استحسانه وقياسه معاً .

وعلى ذلك نقول كما قررنا في صدر كلامنا إنه كان يأخذ من وجوه الرأى ، ومناحيه بالقياس والاستحسان ، وعرف الناس ، ولكل في اجتهاده مقام واعتبار ، ولنتجه إلى أولها الذى اشتهر به ، وهو القياس .

١٥٦ - والقياس الذى أكثر منه أبو حنيفة قد ضبطه العلماء من بعده في تعريف جامع مانع ، فقالوا إنه بيان حكم أمر غير منصوص على حكمه بأمر معلوم حكمه بالكتاب ، أو السنة ، أو الإجماع ، لا اشتراك معه في علة الحكم .

وإن اجتهاد أبي حنيفة ومساكنه في فهم الأحاديث ، مع البيئة التى عاش فيها ، من شأنه أن يجعله يكثر من القياس ، ويفرع الفروع على مقتضاه ، وذلك لأن أبا حنيفة في اجتهاده ما كان يقف عند بحث أحكام المسائل التى تقع بل يتسع في استنباطه ، فيبحث عن أحكام المسائل التى لم تقع ، ويتصور وقوعها ليستعد للبلاء قبل نزوله ، ويعرف الخروج منه إذا وقع ، كما أشارت

عبارة التي نقلناها من قبل وإن ذلك بلاريب يتقاضاه أن يستنبط العلل الباعثة الأحكام والغايات المناسبة لشرعيتها ، وينبئ عليها ، ويجعل العلل مطردة في كل ما تنطبق عليه .

ولقد كان مسلك أبي حنيفة في فهم النصوص يؤدي إلى الإكثار من القياس ، إذ لا يكتفي بمعرفة ما تدل عليه من أحكام ، بل يتعرف من الحوادث التي اقترنت بها ، وما ترمى إليه من إصلاح الناس ، والأسباب الباعثة ، والأوصاف التي تؤثر في الأحكام وعلى مقتضاها يستقيم القياس ، فقد كان يتعرف من أسباب النزول ، ومن المسائل التي قيلت فيها الأحاديث العلل الشرعية المؤثرة ، حتى عد خير من يفسر الأحاديث لأنه لا يكتفي بالتفسير الظاهر الذي يدل عليه سياق القول ، بل يتعرف ما ترمى إليه العبارة ، وما تنبئ عنه الإشارة ، وما يدل عليه اللفظ بمقتضاه ويستنطق ما تومئ إليه الحوادث التي اقترنت بالشرعية ، وكل ذلك كان بلاريب يدفعه إلى الإكثار من القياس ، ليسير في مسلكه في التفسير إلى آخر مداه .

ولقد كان الحديث قليلا في العراق كما علمت ، وفقهاء الصحابة الذين نزلوا به كانوا يكثررون من الرأي ، ويرون أن الرأي خير لهم من أن يكذبوا على رسول الله ﷺ ، أو يتحدثوا بما عساه لم يقله ، وقد شرحنا عند الكلام في أهل الرأي والحديث أن التابعين الذين كانوا بالعراق كانوا يخشون ذلك الكذب أيضاً . وإبراهيم النخعي شيخ مدرسة السكوفة الذي كان فقهه مثلاً احتذاه أبو حنيفة في اجتهاده يؤثر أن يقول قال الصحابي أو التابعي ، على أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، خشية الكذب عليه ، وأن يقول عنه ما لم يقله .

وكان يستنبط مما بين يديه من أحاديث ونصوص قرآنية عللاً عامة الأحكام ويفرع عليها الفروع ، ويعتبر تلك العلل قواعد يعرض عليها كل ما يرد له من أقضية لم يرد فيها نص ، ويحكم بمقتضاها ، ويدرس ما فصل إليه من أحاديث متأثرة بهذه القواعد التي استنبطها ، فإن وافق الحديث ما ثبت لديه ، زادهاقوة وتمكيناً ، وإن خالفها الحديث وكان راوية ثقة لديه تنطبق عليه شروط الرواية الصحيحة ، أخذ بالحديث وعده معدولاً به عن القياس ، يقتصر فيه على موضع النص ، ولا يقيس عليه ، فمثلاً روى أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم ، أمضى صوم من أكل أو شرب ناسياً ، فقال إنه رزق ساقه الله إليه ، فأخذ بالحديث ، وقد خالف قاعدته التي تقول إن أساس الإفطار هو ما يصل إلى الجوف أو الجماع ، ولقد أمضى علة القياس على عمومها فيما عدا الأكل والشرب ناسياً ، ولم يقس الخطأ على النسيان ، مع توافر الجامع بينهما وهو عدم توافر القصد في كل ، لأن حكم النسيان جاء معدولاً به عن مقتضى القياس ، فيقتصر فيه على مورد النص ، ولا يعدوه .

وهكذا تجد العلل التي استنبطوها قد سبقت في نظرهم العلم ببعض النصوص ولم يردوا النص لأجل اطراد العلة وتعميمها كما فهم بعض العلماء ، ولم يقولوا لمنهم يقدمون القياس على حديث الأحاد إذا انسد باب الرأي ، بل يجعلون العلل قاصرة للنصوص على موضع النص ، وممانعة من أن يقاس عليها كما علمت في صوم الآكل ناسياً .

ولكن تعميم العلة قد يتجافى أحياناً عما عليه الناس من تعامل ، فيقبح حينئذ القياس ، أو تكون العلة معارضة بملة أخرى أبعد تأثيراً ، وحينئذ يكون الاستحسان أعدل وأصلح فيؤخذ به ، وذلك ما سنوضحه عند الكلام في الاستحسان ، وكيف كان مخففاً لما عساه يكون في تعميم علل الأقيسة من قبح .

١٥٨ - يبدو من هذا أن أبا حنيفة كان أمام القياس الذى يستنبط
العلل من ثنايا النصوص ، ويعمم حكمها ، ويوائم بينها وبين النصوص المعارضة
موافقة عادلة مستقيمة لا يخرج فيها عن النص ، ولا يلغى قياسه ، وإذا قبح
القياس فى موضع عدل عنه إلى الاستحسان فى هذه المسألة لا يعدوها ، فهو
يزيل قبح القياس فى المواضع التى لا يحسن فيها ، ولا يلغى عمومته ،
ويزيل اطراده .

واسكن أبا حنيفة الذى كان له ذلك المقام فى القياس لم يؤثر عنه أنه ضبط
قواعده ونظم قانونه ، وبين المنتج منه وغير المنتج ، ولقد كنا نود أن نرى
تلك القوانين المنظمة لأحكام القياس مدونة بقلم ذلك الفقيه العظيم ، ولكنه
لم يدون فى الفقه شيئاً ، ولم يحرر بقلمه فيه ، بل ترك تلاميذه يدونون ، فدونوا
ما دونوا ولم يدونوا قوانين القياس .

إنه مما لاشك فيه أن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يقيد نفسه فى أقبيسته
وكان يقيد نفسه فى استخراج العلل بنظام فكرى كان يلاحظه . فإن التناقص
الفكرى بين الأحكام التى استنبطت بالقياس ، والامتلاف فى الفروع ،
والتجانس بين أصناف المسائل التى أثرت عنه يجعلنا نحكم بأنه بلا ريب كان
يلاحظ قوانين ونظماً قيد نفسه بها ، وإن لم ينقلها عن الأخلاف .

١٥٩ - وإذا كان أبو حنيفة لم يبين لنا تلك النظم التى كان يقيد نفسه بها
فقد جاء المجتهدون فى مذهبه ، واستنبطوا من تلك الفروع الماثورة عنه الروابط
الجامعة بينها ، وحاولوا أن يستخرجوا النظم التى كان الإمام يقيد نفسه بها فى
أقبيسته ، ولقد ذكروا طائفة من تلك النظم على أنها ما كان يقيد به
الإمام نفسه .

وإذا كنا فيما أسلفنا من بحث قد ناقشنا هؤلاء المستنبطين فيما استنبطوه

من أصول استخراجها من الفروع ، ووافقناهم في بعضها وخالفناهم في بعض آخر ، فإن ما استنبطوه من قوانين للقياس ، ليس لنا إلا أن نقر استنباطهم لها ، لأنه ينطبق على أكثر الفروع التي استنبطت بالقياس ، وما ناقشوا به الشافعي في أصوله كانت مناقشتهم فيه مصورة للعلل التي تستقيم عليها الأحكام الماثورة ، وما يتخلف منها يبنوا في أحكام ودقة سبب تخلفه .

ومن أجل هذا نقرر صدق كل ما جاء في أصول نثر الإسلام فيما ساقه من أحكام العلل ، وضوابط القياس ، على أنه مذهب أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم .

ولا نريد في هذا البحث أن ننقل لك ما كتبه علماء الأصول في المذهب الحنفي في ذلك ، ولكن نقبس جزءاً منه يصور لك كيف كانت أقيسة أبي حنيفة ، وكيف كان يسير في استنباطه على مقتضى القياس وكيف كان يستخرج العلل من النصوص .

١٦٠ - إن الأصل الذي قام عليه القياس أن أحكام الشارع وردت لصالح الناس في دنياهم وآخرتهم ، فهي قد قدرت فيها معان وحكم تؤدي إلى المصلحة لا محالة وإن كل طلب لشيء ، أو تحريم لشيء أو إباحة ، أو كراهة ؛ إنما كان ذلك لأوصاف اقتضت ذلك الحكم الشرعي ، وشرع الله لأجلها ما شرع ، وهو في ذلك غير مكره ولا ملزم ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . ولكنه رحمة بعباده ، وإنعاماً منه وفضلاً ، جعل ما يشرع من أحكام فيه مصالحهم وفيه خيرهم في الحال ، وحسن جزائهم في المآل .

وعلى ضوء المعنى الجليل كان يفهم أبو حنيفة رضي الله عنه نصوص الكتاب والسنة ، وما انعقد عليه إجماع الصحابة ، وما أثر عنهم من فتاوى ، وما تتبعه من أحكام فقهية . ولكن الأحكام الشرعية بما تتمثل عليه من

عبادات فيها تكليفات لا يستطيع العقل أن يدرك من أوصافها علة شرعيتها ، بحيث تناط الأحكام بها .

ولذلك يقسم أبو حنيفة - كما تنسب إليه كتب الأصول - النصوص إلى قسمين : نصوص تعبدية لا يبحث فيها عن علل الأحكام ، كالنصوص التي تثبت التيمم ، ومناسك الحج ، ونحو ذلك مما تكون شرعيتها للتعبد ، وتقريب العبد من ربه ، وجعله يذوق بسلطانه وحده ، وهذه النصوص لا يجزى فيها القياس ؛ لأنها لا تعلل ، ولا يبحث عن الأوصاف التي كانت لأجلها شرعيتها ، وإن كان المؤمن بالله ورسوله يؤمن بأن ذلك شرع لمصلحته ، فما كان في شرع الله عبثاً قط .

وهناك نصوص يبحث فيها عن الأوصاف التي كانت فيها ، وثبت بسببها مائت بها من أحكام ، وشرع ما شرع ، فهذه النصوص معللة ، تتعرف فيها العلة ، ويجزى فيها على مقتضى هذه العلة القياس .

وهذه النصوص هي التي كان يتفهم أبو حنيفة مراميها وغايتها وأسبابها وعلاها وعد بسبب ذلك أحسن أهل عصره فهماً للحديث ، لأنه ما كان يقف عند ظاهر النص ، بل يسير غوره ، ليعرف أصل الشرعية ، والأوصاف التي اقتضتها .

١٦١ - وعلى هذا نجد من الحق أن نقرر أن أبا حنيفة فهم أن النصوص الدينية معللة ، إلا ما كان منها متعبداً للشرعية أو جاء معدولاً به عن القياس ، وأن العلة هي وصف معين يقوم الدليل على أنه العلة دون سواه .

وهذا الرأي هو وسط بين آراء العلماء ، فإن من العلماء من قال : إن النصوص كلها غير معللة ، إلا إذا قام دليل على أنها معللة . وينسب هذا الرأي إلى عثمان البتي فقيه البصرة الذي كان معاصراً لأبي حنيفة ، فقد روى عنه أنه قال : إن القياس لا يجوز على أصل حتى يقوم دليل خاص على جواز القياس

عليه ، وروى أن بشراً الماريسي وأبا الحسن الكرخي من فقهاء المذهب الحنفي كانا يريان أن من شرط القياس أن يكون حكم الأصل معللاً ، ويقوم نص يثبت ذلك .

وترى من هذا أن كلا الرأيين يقرر أن النصوص غير معللة إلا إذا وجد دليل خاص في كل نص بعينه يسوغ تعليله ، والقياس عليه ، ويقول في رد هذين الرأيين صاحب كشف الأسرار : « وكلاهما باطل ، لأن مدرك الاحتجاج بالقياس إجماع الصحابة ، فقد علمنا من تتبع أحوالهم في مجرى اجتهادهم أنهم كانوا يقيسون الفرع على الأصل عند ظن وجود ما يظن أنه علة في الأصل — في الفرع ، من غير توقف على دليل يدل على كون الأصول معللة أو دليل خاص على جواز القياس » (١) .

ومن العلماء من قال إن النصوص معللة بكل وصف ممكن إلا إذا وجد مانع يمنع من التعليق في النص كله ، أو يمنع بعض أوصافه ، وحجة ذلك الرأي أن الأدلة أثبتت أن القياس حجة من حجج الشرع الإسلامي ، ولا يتأتى بالقياس إلا بالوقوف على المعنى الذي يصلح علة من النص ، فكان التعليق ثابتاً في كل نص لافرق بين وصف ووصف ، إلا إذا قام دليل على غير ذلك ، وإذا كان التعليق أصلاً ولا يمكن التعليق بوصف واحد من أوصاف الشيء ، حتى لا يكون ثمة ترجيح بلا مرجح ، صارت الأوصاف كلها صالحة للتعليق ، حتى يقوم الدليل على بطلان الصلاحية في بعض الأوصاف .

١٦٢ — ولقد توسط الحنفية في الأمر كما أشرنا ، فلم يعتبروا النص غير معال حتى يقوم الدليل على ذلك ، بل اعتبروا النص معللاً إلا إذا تبين أنه من النصوص التي يقتصر فيها على مورد النص ، فلم يكن موضوعه تعدياً ، ولم يكن معدولاً به عن القياس ، ولم يكن من الخصوصيات التي للنبي ﷺ ،

والتي لاتعم أحكامها كل المؤمنين . ولم يعتبروا بعد ذلك كل وصف في الشيء علة . كما قال الفريق الثاني ، بل اعتبروا العلة وصفاً متميزاً من سائر أوصاف الشيء الذي كان موضوع التكليف .

وفي سبيل تعرف الوصف المميز الذي يكون علة بتميزه من بين سائر الأوصاف يكون اجتهاد العلماء في الاستنباط ، وفي تعرفه موضع اختلافهم ، حتى لقد قال شمس الأئمة السرخسي : « إن الصحابة إنما اختلفوا في الفروع ، لا اختلافهم في الوصف للذي هو العلة » .

١٦٢ — وقد انبنى على ذلك النظر أنهم اشترطوا في القياس ألا يكون حكم الأصل قد قام فيه الدليل على أنه مختص بموضعه لا يتعداه ، كتزوج النبي ﷺ تسعاً ، ونصه على قبول شهادة خزيمة (١) وحده من غير حاجة إلى شاهد ثان معه وهكذا ، وألا يكون النص معدولاً به عن القياس ، بأن جاء مخالفاً عموم العلة التي ثبتت عن الشارع اعتبارها ، كما مضى صوم من أكل أو شرب ناسياً ، وأن يكون الأصل يتعدى إلى أمر لا نص فيه .

هذه شروط مبنية على الأصل المقرر الذي أثبتوه ، ونسبوه إلى أبي حنيفة رضي الله عنه ، إلى أصحابه ، وذكرناه آنفاً .

ولانريد أن نترك الشروط قبل أن نذكر بعض التفصيل الشرط الأول

(١) وخبر ذلك ما جاء في سنن أبي داود أن النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع فرساً من أم أبي فاستتبعه ليقتضى ثمن فرسه ، فأصرع النبي صلى الله عليه وسلم المشي وأبطأ الأعرابي فطلق رجال يعترضون الأعرابي ، فيساومونه بالفرس ، لا يعلمون أن النبي صلى الله عليه وسلم ابتاعه ، حتى زاد بعضهم الأعرابي في السوم على ثمن الفرس ، فقال للنبي صلى الله عليه وسلم إن كنت مبتاعاً هذا الفرس فابتعه وإلا بعته ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم ، أوليس قد ابتعته منك ! فقال الأعرابي والله ما بعتك . وطلق الأعرابي يقول : « هلم شهيداً يشهد ... حتى جاء خزيمة بن ثابت فقال أنا أشهد ... فقال النبي صلى الله عليه وسلم بتم شهد فقال بتصديقك يا رسول الله . فقال صلى الله عليه وسلم . شهادة خزيمة بن ثابت شهادة رجلين .

والثانى ، وملخصها ألا يكون النص الذى يراد القياس عليه ، واستنباط الحكم فى غير المنصوص عليه بإلحاقه به ، غير جار على القياس ، وإن بعض العلماء قد استجاز أن يقيس على بعض النصوص التى جاءت على غير القياس .

ولقد قدم صاحب كشف الأسرار النصوص التى جاءت مخالفة للقياس إلى أربعة أقسام :

القسم الأول — ما استثنى وخصص من قاعدة عامة ، ولم يعقل فيه معنى التخصيص ، وهذا لا يقاس عليه غيره بلا خلاف ، كشهادة خزيمة .

القسم الثانى — ما شرع ابتداء ، ولم يكن استثناء من حكم مقرر قبله ، ولكنه أمر تعبدى ، لا يعرف معناه على التحقيق كعدد الركعات ، ويذكرون منها مقادير الحدود والكفارات ، وهذا أيضاً لا يقاس عليه ، لأن العلة لم تعرف حتى يتم القياس .

القسم الثالث — الأحكام المبتدأة التى لا يثبت لها نظير يتحقق فيه معناه الذى يمكن معرفته ، وذلك فى الرخص : كرخصة السفر ، ورخصة المسح على الخفين ورخصة المضطر إلى أكل الميتة ، ويقول فى ذلك : « إنا نعلم أن المسح على الخفين إنما جوز لعسر النزاع ، ومسيب الحاجة إلى استصحابه ، ولكن لا نقيس عليه الهامة والقفاز ، وما لا يستر جميع القدم : لأنها لا تساوى الخف فى الحاجة وعموم الوقوع » .

وعندى أن بعض الذى ذكر قد يتحقق فيه معنى الرخصة ، ويكون له نظير ، فإذا كان سبب الرخصة فى السفر هو المشقة التى أجازت الإفطار فى الصيام ، فبعض الناس يكونون فى مشقة أقوى من مشقة السفر ، كبعض العمال الذين تضطرم الحاجة إلى العمل فى رمضان ، فإنهم يكونون فى جهد عظيم فى الصيام ، فهل يباح لهم الإفطار كما أبيع للمسافر ، وتكون عليهم عدة من أيام آخر ؟

القسم الرابع - ما استثنى من قاعدة عامة ، وكان استثناءه بسبب معنى قائم فيه استوجب ذلك الاستثناء ، فيجوز أن يقاس عليه كل أمر يتحقق فيه ذلك المعنى ، وبذلك يتنازعه قياسان : أحدهما قياس يطرد مع القاعدة العامة ، وقياس يتوافق مع ما جاء على سبيل الاستثناء ، والفقيه يقدر أى القياسين أبعد تأثيراً فى القضية ، فيرجحه .

١٦٤ - والعلة هى ركن القياس ، كما يصرح بفخر الاسلام ، وقد علمت أنها الرصف المتميز الذى يشهد له أصل شرعى بأنه الذى نيط الحكم به ، فثبت الحكم فى كل ما يتحقق فيه ذلك الوصف .

ولا شك أن الأصل الذى يقاس عايه إذا كان مشتملاً على عدة أوصاف لابد أن يتعرف من بينها الوصف الذى يكون علة للحكم ، وطريق معرفته أمران :

(أحدهما) نص من الشارع أو إجماع من المجتهدين فى عصر من العصور على أن ذلك الوصف هو العلة ، ومثال النص قوله ﷺ فى بيان السبب فى النهى عن ادخار لحوم الأضاحى ، « كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى لأجل الدافئة (أى القافلة التى نزات ضيفاً على أهل المدينة) » ، ومثل ما أثر من أنه سها النبي صلى الله عليه وسلم فسجد ، ومن مثل زنى ماعز فرجم ، وأن العلة التى تعرف بالنص ، إما بصريح اللفظ أو بالإيحاء أو بالإشارة ، وكل منهما مراتب فى المعرفة يدركها الدارسون للغة العربية وأساليبها ، والعالمون بنصوص الشريعة .

ومن الأوصاف التى ادعى الحنفية الإجماع على عليها الصغر ، فقد قالوا إن الفقهاء أجمعوا على أنه علة الولاية على المال ، وإذا كان علة فى ثبوت ولاية المال فالولاية بنى النكاح تقاس عايتها ، ولذلك تثبت ولاية النكاح على

الصغيرة بكرة كانت أو ثيباً ، فليست البكرة علة ولاية الجبر ، كما يقول الشافعي بل العلة الصغر ، كما عرف بالإجماع .

ومثل تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في الميراث ، فقد أجمع الفقهاء على أن العلة قوة القرابة ، فيكون مقدماً أيضاً في ولاية النكاح ، وفي ذلك خلاف زفر على ما هو معلوم في تفصيل الأحكام الفقهية .

(الأمر الثاني) لتعرف الوصف الذي يكون علة يستقيم بها القياس هو الاستنباط ، وذلك عند عدم وجود نص من كتاب ، أو سنة ، أو أثر لصحابي أو إجماع وذلك بتعرف الوصف الذي تشهد له المصادر الشرعية بأنه علة تناط به الأحكام .

١٦٥ - وليس استنباط ذلك الوصف بالأمر الذي يسير على غير حدود مرسومة مضبوطة ، بل إن فقهاء الرأي ، أو بعبارة أعم ، الفقهاء الذين أخذوا بالقياس واعتبروه أصلاً من أصول الفقه الإسلامي قد وضعوا حدوداً لتعرف العلة من بين سائر أوصاف الأمر الذي تتعرف علة حكمه .

وقد رأى الحنفية - ونسبوا ذلك إلى إمام المذهب أبي حنيفة وإلى أصحابه - أن طريق معرفة الوصف الذي يكون علة يكون بالمسلك الذي سلكه السلف الصالح رضي الله عنهم ، فيكون ثابتاً بشهادة مزكية من المأثور ، وذلك بأن يكون الوصف مرافقاً لما أثر من علل فقهية نقلت عنهم ، فهذه هي الشهادة المزكية ، وهي شهادة الأصول الفقهية المستنبطة منهم .

وقد هداهم التبع للمأثور عن السلف من علل الأحكام إلى أن الوصف الذي يجعل الشارع الحكم أثراً له هو العلة التي يبنى عليها القياس ، تكون ثمة مناسبة بينه وبين الحكم تجعل الحكم أثراً لذلك الوصف ، وذلك كالحكم بالفرقة بين الزوجين إذا أسلمت الزوجة وبقي الزوج على ذير الإسلام ، فإن العقل يتردد

بين وصفين اقترنا بالأمر ، وهما إباء الزوج الإسلام ، وإسلام الزوجة ، فأيهما يعتبر علة ؟ لاشك أن الإسلام وحده لا يصلح سبباً للتفريق ، إذ الإسلام عرف عاصماً لحقوق الزوجية لاقاطعاً لها ، ولكن إباء الزوج الإسلام بعد إسلام زوجته يصح أن يكون ذا أثر شرعى فى الحكم ، لأن العشرة الزوجية حينئذ لا يستقيم ، ولأن من الحقائق المقررة الثابتة فى الإسلام أنه لا ولاية لغير المسلم على المسلم ، وللزوج على زوجته نوع من الولاية .

وإن العلل المأثورة عن النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة من بعده ، استقراؤها يثبت أن الارتباط بين الوصف الذى اعتبر علة ، والحكم هو الملاءمة بينهما التى تجعل العقل يحكم بأن الحكم أثر للوصف .

ومن ذلك قول النبى صلى الله عليه وسلم فى تعليل طهارة سؤر الهرة : « إنهن من الطوافين والطوافات عليكم » ، فهذا التعليل إشارة إلى وصف بينه وبين الحكم ملاءمة تجعله ذا أثر فى تكوينه ، وذلك أن الهرة لما كانت من الطوافين علينا لم يكن الاحتراز عن سؤرها سهلاً ، بل يكون الاحتراز بمرح شديد ، وقد قال الله تعالى : « ما جعل عليكم فى الدين من حرج » ، فكانت هذه الضرورة سبباً فى عدم اعتبار النجاسة ، فصح أن يسقط اعتبار النجاسة فى كل حال تثبت فيها الضرورة ، فمن لم يجد الماء الذى يغسل به ثيابه إذا كان بها نجاسة يسقط عنه اعتبارها ، ويصلى بتلك الثياب النجسة ، وترى هذه الملاءمة واضحة بين الضرورة ، وعدم النجاسة .

ومن الآثار عن الصحابة ما كان بين عمر وعبادة بن الصامت رضى الله عنهما فى الخمر إذا طبخت ، فإنه يروى أن بعض الأنصار أتى بعصير عنب قد طبخ ، فقال عمر رضى الله عنه : ما تصنعونه ؟ قال : نطبخ العصير حتى يذهب ثلثاه ، ويبقى ثلثه ، فصب عمر عليه ماء ، وشرب ، ثم ناوله عبادة ابن الصامت ، وهو عن يمينه ، فقال عبادة : بما أرى النار تحل شيئاً ، فقال عمر :

يا أحق ، أليس يكون خمرأ ثم يصير خلا ، ثم تأ كله ، فغمر كما ترى نظر في علة التحريم وهو المادة المسكرة في العصير فإن كانت ، كان التحريم ، وإن ذهبت ، ذهب التحريم ، فهو نظر إلى الوصف الملاثم المؤثر الموجد .

١٦٦ - ويذكرون الدليل على أن أبا حنيفة رضى الله عنه ، اعتبر في أقيسته الوصف المؤثر هو العلة ، وذلك أنه في المأثور عنه من فروع ، أن من اشترك مع آخر في شراء قريب له عتق ذلك القريب ، ولا يضمن الأول للثاني ، لرضا صاحبه بالاشتراك في الشراء مع علمه بأنه قريبه ، وأنه إذا اشتراه عتق عليه ، وأن العتق لا يتجزأ ، بل يسرى .

ولبيان ذلك الفرع ببعض التوضيح : إنه من المقرر أن من يشتري قريباً له لا يشتره ، بل يعتق عليه بمجرد الشراء ، وأن العتق لا يتجزأ ، فمن أعتق بعضه عتق كله ، فإذا اشترى شخص مع شريك قريباً له ، فإنه بمجرد الشراء يعتق العبد كله ، يعتق نصيب القريب بسبب القرابة ، ويعتق نصيب الشريك بسبب أن العتق لا يتجزأ هذا قدر متفق عليه بين الإمام وصاحبيه ، ولكن موضع الخلاف بينهما أن أبا حنيفة قال : إن القريب لا يضمن لشريكه شيئاً بل على المعتق أن يسعى في قيمة نصيب الشريك ، إذ تكون ديناً عليه .

وقال صاحبان : يضمن قيمة نصيب الشريك إن كان موسراً ، فإن كان غير موسر ، استسعى العبد في قيمة هذا النصيب .

ووجهة أبي حنيفة أننا إن حكمنا بضمان القريب ، فذلك الضمان هو من ضمان العدوان ، بسبب أنه أتلف حصة صاحبه ، وأضاعها عليه ، وضمان العدوان يزول إذا وجد الرضا به ، وقد قامت الأمارات ، على وجوده ، لأنه لما اشترك في الشراء مع علمه بأن شراء شريكه موجب للعتق ، صار راضياً بذلك العتق ، فهو لا محالة راض بما يترتب عليه ، ولا يفرض إلا علمه بهذه الأحكام ، لأن الجهل بالأحكام الشرعية في دار الإسلام ليس بعذر .

واعتبار الرضا علة مسقط للضمان دليل على أن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يميز الوصف الذى يعتبر علة دون سواه بالملازمة بين الحكم والوصف ملازمة يكون فيها الحكم أثراً للوصف، ولقد سارت الفروع فى الفقه الحنفى على ذلك ، فكل الفروع التى استنبطت بالقياس الذى لم تعرف علة بنص أو إجماع لوحظ فيها التأثير ، فنفقة الأقارب سبب وجوبها العجز ، لأنه الوصف الملازم الذى يصلح مؤثراً فى وجود الحكم ، والولاية على الصغير فى النكاح سببها الصغر ، لأنه الوصف الملازم المؤثر ، وهكذا .

وبتتبع تلك الفروع واستقرائها فحكم حكماً جازماً بأن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يلاحظ فى استخراج العلة من بين الأوصاف ، أن يكون الوصف الذى يصلح علة بينه وبين الحكم ملازمة هى التأثير :

١٦٧ — هذا هو المسلك الذى كان يتبعه أبو حنيفة رضى الله عنه فى تعرف العلة من النصوص ، فيما ينسب إليه علماء الأصول من المذهب الحنفى إليه ، وهو المسلك الذى تستقيم عليه الفروع الفقهية التى نقلت عنه رضى الله عنه ، ولذلك لا نجد حرجاً فى أن ننسب إليه ، كما ننسب إليه أولئك المحققون من العلماء على أنه لاحظ فى أقيسته ، وإن لم ينص عليه .

واستخراج الوصف من بين أوصاف الشيء الذى يقاس عليه ليعرف حكم غير المنصوص عليه ، هو المسمى عند العلماء تخريج المناط فى بعض الأحوال ، وتنقيح المناط فى بعضها .

ويجدر بنا فى هذا المقام أن نبين معانى عبارات ثلاث ، تجيء على أقلام الكتّاب فى علم الأصول ، وهى تخريج المناط ، وتنقيح المناط ، وتحقيق المناط .

فتخرىج المناط هو على ما بيناه تعرف الوصف الذى يصلح علة، وتمييزه، إذا لم يكن بيان صريح أو بطريق الإيحاء من الشارع، وأساسه أن يكون الشارع لم يبين العلة كما ذكرنا، وذلك هو أساس الاجتهاد بالقياس، كاستنباط أن العلة فى تحريم الخمر الأهلية هى الاستعمال، وكون القتل العمد العدوان هو علة التقصاص، حتى يقاس عليه كل ما سواه.

وأما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد فى تعيين ما فهم من النص الذى تكون العلة فى مجموع صفاته من غير تعيين، فيحذف ما لا يدخل فى الاعتبار بما اقترن به من الأوصاف.

ومثاله إيجاب الكفارة على الأعرابى حين أفطر فى رمضان بوقاع أهله، فإن ذلك الإيجاب ليس خاصاً بهذا الأعرابى، ولا خاصاً بالوقاع، ولأن النص الذى ورد فيه يستطيع المتتبع للأوصاف المقارنة، أن يستنبط منها الوصف الذى يصلح علة. وهو تعمد الإفطار، فيلحق به كل ما أفطر به عمداً فى نهار رمضان على مقتضى مذهب أبى حنيفة، فليست العلة كونه واقع زوجه، فتنتقيح المناط تكون فيه معرفة المناط بالنص وبالاستنباط.

وتحقيق المناط هو النظر فى معرفة وجود العلة فى آحاد الصور بعد معرفتها فى نفسها سواء أكانت معروفة بذات أو لإجماع أو استنباط، كالعدالة، فإنها مناط الإلزام فى الشهادة، وأما كون هذا الشخص عدلاً فظنون، وبالاجتهاد يعرف، وكالإسكار، فإنه علة تحريم الخمر، والنظر فى معرفته فى النبيذ هو تحقيق المناط.

١٦٨ - قد تبين مما تقدم أن أبا حنيفة يرى أن العلة هى الوصف

الملائم الذى من شأنه أن يكون الحكم أثراً له، وأن ذلك الوصف حيثما وجد يوجد الحكم لذلك الارتباط ، وأن الأقيسة تسير على ذلك عنده .

بيد أنه قد يكون ثمة وصف يبدو للفقهاء أنه مؤثر فى الحكم ، فيعمم الحكم حيث يوجد ذلك الوصف ، ولكنه فى بعض الصور ، وفى بعض الأحوال يعارضه وصف آخر يكون أقوى تأثيراً منه ، فيعدل عنه فى هذه الأحوال ، ويعمل ذلك الوصف الذى كان أبعد أثراً ، وهذا هو المسمى عند فقهاء الحنفية باستحسان القياس ، فهو قياس ركنه وصف قوى الأثر يعارضه قياس آخر ركنه وصف ضعيف الأثر ، وسلبين ذلك بعض البيان عند الكلام فى الاستحسان .

١٦٩ - وإذا كانت العلة هى المؤثرة فى وجود الحكم ؛ فهى متعدية لا محالة ، أى أنها تثبت الحكم حيث توجد ، فلا تقتصر على مورد النص ، إذ لا يقتصر تأثيرها عليه ، فتثبت فى كل موضع يثبت تأثيرها فيه ^(١) .

وإذا كان الأساس فى تقرير العلة أن تكون متعدية ، فإن فقهاء الرأى قد حكموا بعمومها . حيث لا يكون نص فى كل موضع تتحقق فيه ، كما تحققت فى الأصل ، وبذلك تتقرر الأصول ، وتضبط الأحكام ، ويكون الحمل على النصوص الشرعية وتعرف الأحكام القياسية ، والأحكام التى تبنى فتمتصر الثانية على النص لاتعدوه ، وتعد نصوصها مخالفة للقياس ، وسائرة على غير القواعد المقررة ، ولها احترامها ، للنص عليها .

(١) قد كان ذلك موضع خلاف بين الحنفية من علماء الأصول ، والشافعية ، فالحنفية قرروا أن العلة لا تكون إلا متعدية ، والشافعية قرروا جواز أن تكون قاصرة وحبثهم فى ذلك أن الحكم يتبع العلة فى محل النص ، كما هو فى الفرع ، وقد يكون التعليل لإفادة تعلّق الحكم بالوصف ، لو لم يكن ذلك الوصف متعدياً ، ووجه قول الحنفية أن الحكم فى موضع النص ثابت بالنص لا بالعلة لأن إضافة الحكم فى موضع النص إلى العلة ومعنى الإبطال لدلالة النص عليه ، وإنما فائدة تعرف العلة تسكون فى تسديه الحكم إلى موضع لا نص فيه .

ولا شك أن قضية عموم العلة ، وإثبات الأحكام في كل موضع تثبت فيه ما دام قد ثبت تأثيرها من الأمور المنسوبة إلى أبي حنيفة ، والثانية نسبتها إليه ، بل لعل ذلك أولى النواحي التي تميز فقهاء العراق عن فقهاء الحجاز .
وإن كل ما تقدم من حكايات لمناحي أبي حنيفة في الاجتهاد ، وأقوال علماء الأصول التي يقررون نسبتها إليه كما تدل على ذلك الفروع المأثورة عنه — لنتهي بنا إلى هذه النتيجة ، وهي تعميم العلة .

فإنه قد روى فيما روى أن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يقدر المسائل غير الواقعة واقعة ، ويضع الأحكام لها ، وذلك لا يكون إلا إذا كان يستنبط علة الأحكام المؤثرة في وجودها ، ويعمم إنتاجها ، ويطبّقها على المسائل المفروضة ، ويختبر تأثيرها فيها ، وإذا كان هو أول الفقهاء الذين أكثروا من الفقه التقديرى ، حتى ظن بعض العلماء أنه أول من سلك سبيله . فهو إذن أول الفقهاء الذين أكثروا من تعميم العلة .

ولقد وجدنا أبا حنيفة عند أخذه بحديث أبي هريرة الذى يقضى بعدم إفطار من أكل أو شرب ناسياً ، يقول : إنه لولا النص لأخذنا بالقياس ، فهو بهذا يقرر أن هناك علة للإفطار تعم ، وأن هذه العلة تشمل بعمومها موضع ذلك النص ، وأنه كان يقضى بهذا العموم لولا النص الذى ورد ، فمنع إطراده .

وإن أبا حنيفة رضى الله عنه ، كما تدل الأخبار الواردة عن اجتهاده ، كان يرى في عموم العلة أحياناً ، ما يجعل حكم القياس منافراً لتعامل الناس ، لا يستقيم مع أحوالهم ، ولا يتفق مع ما توجبه المصلحة الواجبة الاعتبار ، والتي شهدت فصوص الشارع ، واستقرأ أحكامه باعتبارها ؛ ففي هذه الحال يعدل عن القياس إلى الاستحسان ، فهو كما يقول عنه الرواة : كان يقيس إلا إذا قبح القياس فيستحسن ، وذلك بلا ريب يدل على أنه كان يسير بالعلة

المؤثرة في عمومها ، حتى إذا جاء إلى موضع وجد أن تطبيق العلة فيه يوجب ولا يحسن ، فإنه حينئذ يستحسن ، ولا يقدح ذلك في تأثير العلة ، فإن مثلها في ذلك كمثل القوانين التي تعم أحكامها ، فإن تطبيقها تطبيقاً حرفياً كما يعتبر بعض القانونيين لا يخلو أحياناً من ظلم ، وذلك لا يقدح في صلاحيتها ، وأصل اعتبارها .

ولقد وجدنا علماء الأصول الذين استنبطوا أصول الفقه الحنفي من فروعه ، يقررون أن شرط النص الذي يعلل ألا يكون معدولاً به عن القياس ، وليس لهذا معنى ، إلا إذا كانت علل الأحكام تعم ، ويثبت الحكم الذي أثبت الاجتهاد أنه أثر لها ، في كل موضع تثبت فيه .

١٧٠ — مما تقدم يتبين بجلاء أن أبا حنيفة رضى الله عنه كان يعمم العلل في الأحكام التي يستنبطها ، وبذلك يجمع الفروع في قواعد خاصة هي هذه العلل المستنبطة ، وهذا ما تميز به فقهه في عصره ، وما تميز به فقهاء الرأي على فقهاء الأثر في ذلك العصر .

ولقد تناقش العلماء من بعده في قبول العلل المستنبطة التي اتفقوا على أنها في أصلها عامة — للتخصيص بالاجتهاد وفي غير مواضع الاستحسان ، فقال بعضهم إنها تقبل التخصيص ، وقال آخرون إنها لا تقبل التخصيص .

ومن رآوا جواز تخصيصها بالاجتهاد القاضي أبو زيد الدبوسي ، وأبو الحسن السكرخي ، وأبو بكر الرازي ، ومن رآوا عدم جواز تخصيصها بغير الإسلام البزدوى .

وقد اتفق المانعون والمجيزون على أن العلة متى ورد عليها ما يمنع تعدى حكمها وينقض تأثيرها بطلت ، ويكون ذلك دليلاً على أن الوصف لا يصلح علة ، إنما موضع الخلاف في الحال التي تكون فيها سارية ، ولم يقدح دليل على

عدم صلاحيتها ، أهى تقبل مع ذلك التخلف أو عدم ترتب الحكم في بعض
الفروع باجتهاد ورأى فقهى ، أم لا تقبل التخلف وعدم ترتب الحكم في
بعض الفروع أصلاً إلا بنص يكون معدولاً به عن القياس أو باستحسان ؟
هذا موضع الخلاف . وحجة من قال إن التخصيص جائز ، أن العلة أمانة
على الحكم وليست موجبة بنفسها . فقد جعلها الشارع الحكيم أمانة على
الحكم ، وإبلى المجتهد باستنباطها ، فجاز أن تكون أمانة للحكم في محل ،
وأن تتخلف في موضع الخلاف ؛ وإنها أمانة بظهور الحكم بأثرها في غالب
الأحوال ، لا في كلها ، كالغيم الرطب في الشتاء هو أمانة الأمطار ، وقد
يتخلف في بعض الأحوال ، ولا يكون ذلك دليلاً على أنه لم يعد أمانة
للطر .

وأيضاً فإن الثابت المجمع عليه أن عمل العلة يتخلف عند وجود نص
معدول به عن القياس ، أو عند إجماع ، أو ضرورة ، أو استحسان ،
فيجوز أيضاً تخصيصها بالاجتهاد ، لوجود مانع يمنع تعميم حكمها .

وحجة من قال إن التخصيص للعلة غير ممكن ، أن وجود العلم مع تخلف
حكمها من غير نص نقض لهذه العلة ، وسلب لتأثيرها ؛ فيلغى بذلك كون
الوصف علة ، فلا يصلح ، ولا يكون متعدياً لغيره ، ولا يستقيم به قياس ،
ثم إن التخصيص معناه قيام الدليل على أن العلة لا تدل على الحكم في الموضع ،
وأن ذلك نقي للعلة عن كونها مؤثرة للحكم في ذلك الموضع ، ومؤدى ذلك
أنها لا تنطبق فيه ، أى لا توجد فيه ، فلا تخصيص إذن ، أو توجد ، ولا تؤدى
مؤداها من غير مقتض ؛ وذلك عبث غير صالح لأن يكون مسلماً من
مسالك الاجتهاد الفقهى ، وإذا كان ثمة مانع اقتضى عدم ترتب الحكم ، وكان
له أثر في ذلك ، فإن العلة لا تكون في هذه الحال موجودة في الفرع .

وأيضاً فإن مؤدى تخصيصها أن تكون العلة غير أمانة على الحكم في

الفروع التي خصصت دونها ، ويتبين عدم ملاמתها للحكم فيها ، وذلك يؤدي إلى ألا تكون موجودة في ذلك الفرع ، أو يقتضى إدخال تغيير في اعتبار الوصف الذي اعتبر أولاهة بزيادة قيود فيه . ومثل ذلك مثل من استدل على طريقته في برية بأميل منصوبة ، ثم رأى ميلا لا يدل على الطريق ؛ لأنه أسود ، فإنه لا يستدل فيما بعد على طريقته بوجود ميل دون أن يعلم أنه غير أسود ، فإنه بلا ريب يؤدي إلى أن اعتبار كون العلة هي هذا الوصف من غير ذلك القيد كان باطلا ، فالتخصيص يؤدي إلى نقض العلة وبطلانها من هذه الوجوه المختلفة .

ولا يحتج بالنصوص المعدولة عن القياس ، والاستحسان ، لأن شرط القياس يتخلف في الأولى ، والعللة لا توجد في الفروع التي يوجد فيها الاستحسان ، لأن الملاممة لا تتحقق ، إذ لا يتحقق التأثير ، ولا يكون الوصف موجوداً في الفرع إلا في ظاهر الأمر .

١٧١ — هذا بحث نظري ساقا إليه ما قرره فقهاء الرأي من تعميم العلل في ترتيب أحكامها ، ومبالغة بعضهم في ذلك ، حتى لقد قرروا أن ذلك العموم لا يقبل التخصيص ، مع أن عموم النصوص يقبلها ، وإن ذلك العموم والمبالغة في الاستمسك به ، وهو فيصل التفرقة بين فقهاء العراق وفقهاء الحجاز في عصر أبي حنيفة كما بينا ، وهو الذي جعل أبا حنيفة ، إذ يحرص على تعميم العلل ما استقام القياس ، يشتهر بالرأي أكثر مما يشتهر بالأثر ، وجعل خبر أقيسته وأدارادها يذيع عنه وينشر ، وإن كان هو إمام يتمسك بالسنة ويتبع ولا يبتدع .

٦ - الاستحسان

× ١٧٢ - أكثر أبو حنيفة من الاستحسان ، وكان فيه لا يجارى . حتى لقد قال محمد رضى الله عنه : « إن أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس ، فإذا قال استحسنت لم يلحق به أحد ، ولقد كان يقيس ما استقام له القياس ولم يقبح ، فإذا قبح القياس استحسنت ، ولاحظ تعامل الناس .

وكان إكثار أبي حنيفة من الاستحسان مثار طعن الذين ينتقصون قدره ، ويبخسونه حظه من الفقه والتقى ، فإنهم لم يجدوا في القياس ما يعتبر خروجاً على النصوص من كل أوجوه ، لأنه حمل على النص ، ووجدوا في الاستحسان ذلك إذا لم يحم على النص .

ولقد قال صاحب كشف الأسرار في تطبيقه على باب الاستحسان الذى كتبه نثر الإسلام البزدوى ما نصه :

« اعلم أن بعض القادحين فى المسلمين طعن على أبى حنيفة وأصحابه رضى الله عنهم فى تركهم القياس بالاستحسان ، وقال : حجج الشرع الكتاب والسنة ، والإجماع ، والقياس ، والاستحسان قسم خاص لم يعرفه أحد من حملة الشرع سوى أبى حنيفة وأصحابه لأنه من دلائل الشرع ، ولم يحم عليه دليل ، بل هو قول بالتشهى ، فكان ترك القياس به تركاً للحجة ، لا تباع الهوى . أو شهوة نفس . فكان باطلاً : ثم إن القياس الذى تركوه بالاستحسان إن كان حجة شرعية فالحجة الشرعية حق وماذا بعد الحق إلا الضلال ، وإن كان باطلاً فالباطل واجب الترك ، وما لا يشتغل بذكره وأنهم قد ذكروا فى بعض المواضع ، أنا نأخذ بالقياس ، ونترك الاستحسان به ، فكيف يجوز الأخذ بالباطل ، والعمل به . وكل ذلك طعن من غير روية ، وقدح من غير وقوف على المراد !! فأبو حنيفة أجل قدراً . وأشد ورعاً من أن يقول فى الدين

بالتشهي ، أو يعمل بما استحسنته من غير دليل قام عليه شرعاً . . . فالشيخ رحمه الله عقد الباب لبيان المراد من هذا اللفظ واكتشف عن حقيقته دفعاً لهذا الطعن ،^(١)

١٧٣ — من هذا الكلام يتبين كيف كان الأخذ بالاستحسان مشارق نقد عنيف لأبي حنيفة ، لأنه فتوى في الدين غير مضبوطة بضابط في زعمهم ، وكل فتوى من غير حمل على نص ، وبضابط يعتمد على النص ، هي خروج عن نطاق النصوص واتخاذ الهوى شارعاً .

وقد اختلف العلماء في عصر أبي حنيفة ومن بعده في الاستحسان : فمالك الذي عاصر أبا حنيفة كان يقول « الاستحسان تسعة أعشار العلم » ، والشافعي الذي جاء من بعدهما كان يقول : « من استحسنت فقد شرع » ، وعقد فصلاً في كتاب الأم سماه « كتاب إبطال الاستحسان » ، وساق الأدلة لإثبات بطلانه ، وقال إن الفتوى يجب أن تكون من النص ، أو بالحمل على النص ، فالاجتهاد بالرأى لا يكون بغير القياس ، لأنه حمل على النصوص ، والاستحسان باطل : لأنه ليس أخذاً بالنصوص ، ولا حملاً عليها .

١٧٤ — ولكن ما الاستحسان الذي اختلف فيه الفقهاء ذلك الاختلاف ، ولم يكن الاختلاف فيه بين فقهاء الحجاز والعراق ، بل عده إمام المدينة مالك تسعة أعشار العلم ، وناقده تلميذه الشافعي فيه ، وحرر المال لإثبات أنه باطل في الدين ؟

لقد بين فقهاء الحنفية الاستحسان المأثور عن أبي حنيفة ووضعوا ضوابط للفروع التي كان الاجتهاد فيها بالاستحسان ، ومن تعريفهم وضوابطهم يتبين أن استحسانات أبي حنيفة لم تكن خروجاً على النص والقياس ، بل

كانت من الاستمساك بهما ، وأن الاستحسان الذى أخذ به أبو حنيفة ، إنما كان منعاً للقياس من أن يكون تعميم علمته منافياً لمصالح الناس التى قام الدليل من الشارع على اعتبارها ، أو مخالفاً للنصوص ، أو الإجماع ، أو عندما تتعارض العلل الشرعية المعتمدة . فيرجح أقواها تأثيراً فى موضوع النزاع ، وإن لم يكن هو الظاهر الجلى .

وقد اختلف الفقهاء فى تعريف الاستحسان الذى كان يأخذه أبو حنيفة وأصحابه ، فعرفه بعضهم بأنه « العدول عن موجب القياس إلى قياس أقوى منه » وهذا تعريف غير جامع لكل أنواع الاستحسان ، فمنها ما لا يكون العدول فيه إلى قياس ، بل إلى نص أو إلى الإجماع . وأحسن تعريف فى نظرى هو ما قاله أبو الحسن الكرخى ، وهو : « أن يعدل المجتهد عن أن يحكم فى المسألة بمثل ما حكم به فى نظائرها ، لوجه أقوى يقتضى العدول عن الأول » .

وإنما رأينا أن ذلك التعريف أبين التعريفات لحقيقة الاستحسان ، لأنه يشمل كل أنواعه ، ويبين أساسه ولبه ، إذ أساسه أن يحسم الحكم مخالفاً قاعدة مطردة لأمريج عمل الخروج عن القاعدة أقرب إلى الشرع من الاستمساك بالقاعدة ، فيكون الاعتماد عليه أقوى استدلالاً فى المسألة من القياس ، ويصور أن الاستحسان كيفما كانت صورته وأقسامه يكون فى مسألة جزئية ، ولو نسبياً فى مقابل قاعدة كلية ، فيلجأ إليه الفقيه فى هذه الجزئية لكيلا يؤدى الإغراق فى القاعدة إلى الابتعاد عن الشرع فى روحه ومعناه ^(١) .

(١) هذا هو الاستحسان عند الحنفية ، أما حقيقة الاستحسان عند المالكية ، فقد اختلف فى تعريفها فقهاء المذهب المالكي ، فعرفه ابن العربى بأنه : « إيثار ترك الدليل على طريق الاستثناء والترخيص لمعارضة ما يعارض به فى بعض مقتضياته ويقسمه إلى أربعة أقسام ومي : ترك الدليل للعرف ، وتركه للإجماع ، وتركه للمصلحة ، وتركه للتيسير ورفع المشقة » .

١٧٥ — ويقسم الحنفية الاستحسان إلى قسمين : أحدهما استحسان القياس ، وهو أن يكون في المسألة وصفان يقتضيان قياسين متباينين أحدهما ظاهر متبادر ، وهو القياس الاصطلاحي ، والآخر خفي يقتضى إلحاقها بأصل آخر ، فيسمى استحساناً أى أن القضية التى ينظر فى حكمها يرى الفقيه أن كليهما ينطبق عليها ، ولكن أحدهما ظاهر يعمل فى نظائر هذه المسألة ، والآخر خفي فى هذه المسألة إذ لا يعمل فى نظائرها ، ولكن يكون فى المسألة ما يوجب عمل هذا الخفى الذى لم يطرد فى نظائره ولذلك يقول شمس الأئمة فى هذا النوع من الاستحسان : « والاستحسان فى الحقيقة قياسان : أحدهما جلى

== والتوسعة ويرد ذلك التعريف ابن الأنبارى ويقول : « الذى يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان ، لا على المعنى السابق ، بل هو استعمال مصلحة جزئية فى مقابل قياس كلى ، فهو يقدم الاستدلال' ارسل على القياس ، ومثاله : لو اشترى سلعة بالخيار ثم مات ، فاختلف ورثته فى الإمضاء والرد ، قال أشهب : القياس الفسخ ، ولكننا نستحسن إذا قبل البعض الماضى نصيب الراد ، إذا ائتمنم البائع من قبوله ، أن نمنضيه . »

ويقارب ذلك التعريف قول ابن رشد فى الاستحسان : « الاستحسان الذى يكثر استعماله ، حتى يكون أعم من القياس هو أن يكون طرحاً لقياس يؤدى إلى غلو فى الحكم ومبالغة فيه ، فمدل عنه فى بعض المواضع ، لمعنى يؤثر فى الحكم يخص به ذلك الموضع . »
لا شك أن اتجاه هذين التعريفين مصوب نحو غاية واحدة ، وهى ألا يتقيد الفقيه المجتهد عند بحث الجزئيات بتطبيق ما يؤدى إليه اطراد القياس ، بل يترك لتقديره الفقيه ما يراه المصلحة أو الأمر الحسن فى هذه القضية الجزئية ما دام لا يخالف نصاً من كتاب أو سنة ، وحينئذ يقارب هذان التعريفان من التعريف الذى ساقده بعض المالكية بقوله : « إنه دليل ينقذ فى نفس المجتهد لا تساعده العبارة عليه ولا يقدر على إظهاره » أى أن الاستحسان هو ما يسمى فى عرفنا الحاضر الاتجاه إلى روح القانون والاعتماد فى ذلك على كمال فقه المجتهد وإلمامه التام بالشرعية ، وليس معنى أن العبارة لا تساعده أنه لا يمكنه إقامة الدليل على وجه المصلحة فيه ، بل معناه ألا يمكنه إظهار الأصل الفقهي الذى يعتمد عليه ، والمخالصة أن الاستحسان عند المالكية فيما يظهر أخذ مصلحة جزئية فى مقابل دليل كلى ، والفرق بين الاستحسان والمصالح المرسلات ، أن المصلحة المرسلات أخذ مصلحة لا يشهد لها دليل خاص بالنفى أو الإثبات . فى موضع لا دليل فيه غير كونها مصلحة ، وأما الاستحسان ، فأخذ بمصلحة فى مسألة جزئية ينطبق عليها دليل كلى بكتساب أو سنة ، وترك ذلك الدليل الكلى .

ضعيف الأثر ، فيسمى قياساً ، والآخر خفي قوى الأثر فيسمى استحساناً ،
أى قياساً مستحسنًا ، فالترجيح بالأثر لا بالخفاء والوضوح^(١) .

وترى من هذا أن ذلك الاستحسان يتفق تمام الاتفاق مع صنيع فقهاء
الرأى ومسالكتهم فى الاجتهاد، إذ أنهم يستنبطون عال الأحكام من النصوص،
ثم يعممون أحكامها ، كما بينا فى القياس ، ومن المعقول حينئذ أن تتعارض
علتان فى مسألة واحدة ، إذ يكون أحد الوصفين يمكن تطبيقه عليهما ، ولكنه
ضعيف الأثر فيه وإن كان ظاهراً ، لأنه مطبق فى كل نظائرها . والآخر
قوى غير ظاهر ، لأنه غير مطبق فى نظائرها . فيختار الفقيه قوى الأثر ،
لأنه أقوى إنتاجاً . ويسمى ذلك استحساناً ، وإن كان فى حقيقته وكنهه
قياساً .

ومن أمثلة ذلك تحالف البائع والمشتري إذا اختلفا فى مقدار الثمن ، قبل
أن يقبض المشتري المبيع والبائع الثمن ، فإن القياس كان يوجب أن يحلف
المشتري على الزيادة التى يدعيها البائع فى الثمن ، إذ هما قد اتفقا على مقدار ،
وهو الذى يقر المشتري به ، واختلفا فى الزيادة ، فادعاهما البائع ، وأنكرها

(١) راجع المبسوط ج ١٠ ص ١٤٥ وقد جاء فى تعريفه الاستحسان ما نصه :
« الاستحسان ترك القياس ، والأخذ بما هو أوفق للناس ، وقيل الاستحسان طلب السهولة
فى الأحكام فيما يتبلى فيه الخاص العام ، وقيل الأخذ بالسعة وإبتغاء الدعة . وقيل الأخذ
بالسماحة وإبتغاء ما فيه الراحة . وحاصل هذه العبارات أنه ترك العسر لليسر ، وهو أصل
فى الدين ، وقال الله تعالى : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » وقال صلى الله
عليه وسلم : « خير دينكم اليسر ، . . » ، ويبان هذا أن المرأة عورة من قرنها إلى
قدمها وهو القياس الظاهر ، « لإليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : « المرأة
عورة مستورة » ثم أبيع به النظر إلى بعض المواضع منها للحاجة والضرورة ، فكان ذلك
أرفق بالناس . »

والمرخى شارح الفقه الحنفى يبين أن أصل مشروعية الاستحسان للتيسير . ومنع
غلو القياس .

المشتري ، والقاعدة العامة أن البينة على المدعى واليمين على من أنكر ، فلا يمين على البائع ، لأنه المدعى هذا هو القياس ، ولكن استحسان أن يحلف البائع ، كما يحلف المشتري ، لأن كليهما يدعى شيئاً ينكره الآخر فالبايع يدعى الزيادة ، كما علمت ، المشتري يدعى استحقاق القبض ، ووجوب التسليم بالثمن الذي يقر به ، والبائع ينكر ذلك الاستحقاق ، فكان كلاهما مدعياً ، ومدعى عليه ، فيتحالفان ، إذا لم يكن ثمة إيجاب لأحدهما ، وأما إذا كان الاختلاف بعد القبض ، فإنهما يتحالفان استحساناً أيضاً ، ولكن لا لاستحسان القياس . بل لورود الأثر وهو قوله صلى الله عليه وسلم : « إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة ، تحالفا وترادا » .

ومع هذا يتبين أن الاستحسان قبل القبض كان للعلة الخفية ، ولذلك يتعدى ذلك الحكم إلى كل العقود إذا كان الخلاف قبل القبض ، ولو كان الخلاف بين أحد العاقلين وورثة الآخر ، لأن الاستحسان لأجل العلة الخفية يتعدى طرداً لعموم العلة ، كما نوهنا إلى ذلك في النياس ، أما بعض القبض فالاستحسان للأثر فيقتصر على البيع ، وعلى الحال التي يكون الخلاف فيها بين العاقلين أنفسهما .

ومن أمثلة ذلك النوع من الاستحسان أيضاً مسألة سؤر سباع الطير ، وهو بقية الماء الذي يشرب منه ، فإن سباع الطير تشبه سباع البهائم في كون لحمها غير مأكول ، وكون لحمها نجساً ، وبما أن سؤر سباع البهائم نجس ، فينبغي أن يكون سؤر سباع الطير كالنسر ، والحدأة ، نجساً أيضاً ، وهو موجب القياس ، ولكن الاستحسان يتجه لقياس آخر خفي ، وهو أن سؤر سباع البهائم كان نجساً لوجود لعبها فيه ، واللعب متصل باللحم ، فهو نجس بنجاسته ، أما سباع الطير فهي تشرب بمناقيرها ، فلا تلتقي لعبها في الماء ، فلا يتنجس به ، فلا يكون السؤر نجساً ، والاحتياط قالوا إنه مكروه الاستعمال .

ولاشك أن ذلك إعمال للعلة الخفية ، لأنها أقوى أثراً في المسألة موضع النزاع .

١٧٦ - والقسم الثاني من أقسام الاستحسان ألا يكون الداعي إلى الاستحسان علة خفية أقوى أثراً من العلة الظاهرة ، ولكن يوجد داع آخر ، ليس أساسه قياساً معارضاً خفياً يطرد ، بل سببه معارضة القياس لمصادر شرعية أو أمور أوجب الإسلام مراعاتها .

ومعارض القياس في هذه الحال هو الأثر ، أو الإجماع . أو الضرورة التي إذا لم يؤخذ بها كان الناس في حرج شديد ، ويقسمونه إلى استحسان السنة ، واستحسان الإجماع ، واستحسان الضرورة .

فاستحسان السنة أن يثبت من السنة ما يوجب رد القياس ، كما روى عن صحة الصيام مع الأكل أو الشرب ناسياً ، فإن القياس كان يوجب الإفطار ، ولكن رد أبو حنيفة القياس لهذه الرواية كما نقل عنه .

واستحسان الإجماع ، أن يترك القياس في مسألة ، لانعقاد الإجماع على غير ما يؤدي إليه ، وذلك كانعقاد إجماع المسلمين على صحة عقد الاستصناع ، فإن القياس كان يوجب بطلانه ، لأن محل العقد معدوم وقت إنشاء العقد ، ولكن العمل في كل الأزمان على صحته ، وتعارفوا عقده ، فكان ذلك إجماعاً يترك به القياس ، وكان عدولا عن دليل إلى أقوى منه .

وأما استحسان الضرورة ، فهو أن توجد ضرورة تحمل المجتهد على ترك القياس والأخذ بمقتضياتها ، مثل تطهير الأحواض والآبار ، فإنه لا يمكن تطهيرها إذا أخذنا بالقياس ، إذ كما قال صاحب كشف الأسرار . لا يمكن صب الماء على الحوض أو البئر ليتطهر ، وكذا الماء الداخل في الحوض ، أو الذي ينبع من البئر يتنجس بملاقة النجس ، والدلو تنجس بملاقة الماء فلا تزال تعود ، وهي نجسة ، فاستحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة

المحوجة ، وللضرورة أثر في سقوط الخطاب ، ولذا قرروا التطهير بمقادير من الأدلاء مختلفة ، على ما هو مبين في كتب الفقه الحنفى .

وهناك ترك القياس أيضاً إلى دليل شرعى ثابت ، أو أصل كلى مقرر ، وهو اعتبار الضرورات مسقطاً لبعض المحظورات تيسيراً على الناس .

١٧٧ - هذا هو الاستحسان ، كما تقرر كتب الأصول في المذهب الحنفى ، وقد استنبطوه وطبقوه ، وكان معين الاستنباط فرعاً مأثورة ، وكان موضع التطبيق فرعاً كذلك ، وليس لنا إلا أن نقرر أن قواعده مضبوطة مستقيمة .

وما من شك في أن ماساقوه من تعارض الأدلة كان موضع نظر أبى حنيفة رضى الله عنه ، فقد رأيناه يترك أقيسته إذا قبحت ، ولم تتفق مع تعامل الناس ، ورأيناه يترك قياسه الأثر ورأيناه شديد الاتباع لما عليه الفقهاء من بلده ، فهو بلا ريب كان يترك أقيسته لهذه الأسباب وقد سمى العلماء ذلك الترك لهذه العلل المطردة التي يرى قبحاً في تطبيقها في بعض المسائل - استحساناً - فهو أصل للاستنباط عند أبى حنيفة : وإن لم يؤثر عنه أنه ضبطه ، وعرفه ووضع أقسامه ، ودون موازينه .

١٧٨ - وقبل أن نترك الكلام في الاستحسان ، لابد أن نشير إلى مسألة خاض فيها علماء التخرج في المذهب الحنفى ؛ وهى المسائل التي يتنازعها موجب القياس والاستحسان ، أتعد مسائل فيها رأيان : أحدهما القياس ، والآخر الاستحسان ، وأن الأخذ بالاستحسان أرجح من القياس ، ومن سلك مسلك القياس يكون قد أخذ بقول مرجوح ، أم أنها لا يكون فيها عن أبى حنيفة إلا قول واحد ، وهو ما يكون متفقاً مع الاستحسان ؟

إنى أرى في الجواب عن هذا السؤال أن وجه القياس لا يمكن أن يكون قولاً لأبى حنيفة ، لأنه لم يؤثر عنه أنه رآه قولاً ، فلا يمكن أن نحمله قولاً

لم يقله ، ولأن المأثور عنه أنه يترك القياس إلى الاستحسان إذا قبح القياس .
وما لأحد أن ينسب إليه قولاً لا يقال عنه إذا ترك دليله ، ووجد تطبيقه
يقبح ، فكيف يكون رأياً له ، وهو يحكم بأنه قبيح لا يؤخذ به ، ولأن من
أنواع الاستحسان ، ما هو أخذ بالحديث وما كان لأحد أن يقول : إن أبا حنيفة
له رأى يتفق مع القياس في المسألة التي ترك فيها لأجل الحديث ، وهو يصرح
فيها بأنه ترك موجب القياس لأجل الحديث ، وكذلك الأمر في الإجماع
والضرورة ، فأبو حنيفة في هذه المسائل كلها يترك موجب القياس لأجلها ،
فلا يصح أن يقال بعدئذ : أن وجه القياس قول له .

ولقد صرح بخطأ من قال ذلك السرخسي . فقال : « إن بعض المتأخرين
من أصحابنا ظن أن العمل بالاستحسان أولى مع جواز العمل بالقياس في موضع
الاستحسان . وهذا وهم عندي ، فإن اللفظ المذكور في عامة الكتب : « إلا أنا
تركنا هذا القياس » ، والمتروك لا يجوز العمل به ، وربما قيل : « إلا أنني
استقبح ذلك وما يجوز العمل به شرعاً يكون استقباحه كفرأ . . . فعرفنا
أن القياس متروك في معارضة الاستحسان أصلاً ، وأن الأضعف يسقط
في مقابلة الأقوى » (١) .

وبهذا القول الواضح الجلي يتبين خطأ من اعتبر وجه القياس رأياً ، والله
سبحانه وتعالى أعلم .

٧ - العرف (١)

١٧٩ - نريد أن نعيد هنا نقل كلمة ذكرناها في صدر كلامنا عن الأصول التي بنى عليها أبو حنيفة استنباطه . فقد قال سهل بن مزاحم : « كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة وفرار من القبح ، والنظر في معاملات ، الناس ، وما استقامو عليه وصلحت عليه أمورهم ، يمضى الأمور على القياس ، فإذا قبح القياس ، يمضيها على الاستحسان مادام يمضى له ، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل به المسلمون ، وهذا النمى يدل على أمرين :

(أحدهما) أنه يمضى الأمور على القياس أو الاستحسان ، إن لم يكن نص ، وأنه يأخذ بأيهما يراه أسلم وأوفق وأكثر اتصالاً بالقضية وبمعاني الشرع .

(ثانيهما) أنه إذا لم يمض له قياس ولا استحسان في المسألة ، نظر إلى ما عليه تعامل الناس ، وتعامل الناس هو العرف الجاري بينهم ، فهو يؤخذ بالعرف إذا لم يكن ثمة نص من كتاب ، أو سنة ، ولا إجماع ، ولا حمل على النصوص بطريق القياس أو الاستحسان ، بكل طرائقه . سواء أكان استحسان قياس أم استحسان أثر أم استحسان إجماع أو ضرورة .

وفي الجملة إن ذلك النص يدل على أنه يأخذ بالعرف مصدراً من مصادر الاستنباط ، وأصلاً من الأصول يرجع إليه إن لم يكن سواه .

(١) قال في المستصنى : « العرف والعادة ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول » وفي شرح التحرير : « العادة هي الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية » وقد جاء في رسالة العرف لابن عابدين : « العادة مأخوذة من المعاودة ، فهي بتكرارها ومعاودتها مرة بعد أخرى صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول متلقاة بالقبول من غير علاقة ولا قرينة ، حتى صارت حقيقة عرفية . فالعادة والعرف بمعنى واحد من حيث المقاصد ، وإن اختلفتا من حيث المفهوم » ومن هذا الكلام كله يتبين أن عادة الجماعة وعرفها بمعنى واحد في نظر فقهاء الشريعة ، أو على الأقل مؤداهما واحد ، وإن اختلفا من حيث مفهوم اللفظ .

١٨٠ — وإذا كان قد روى عن أبي حنيفة رضى الله عنه اعتبار العرف أصلاً فقيماً للاستنباط ، فقد روى مثله عن كثير من المجتهدين فى مذهبه . والمخرجين فيه حتى قال البيرى فى شرح الأشباه والنظائر : « الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعى » وجاء فى المبسوط للسرخسى : « الثابت بالعرف كالثابت بالنص » ، وأعمل معناه أن الثابت بالعرف ثابت بالدليل ، فهو دليل يعتمد عليه كالنص ، حيث لائنص .

والأصل فى اعتبار العرف دليلاً شرعياً ، ماروى موقوفاً على عبد الله ابن مسعود رضى الله عنه : « مارآه المسلمون حسناً ، فهو عند الله حسن » (١) فإن ذلك الأثر يدل بعبارته ، ومرماه ، على أن الأمر الذى يجرى عرف المسلمين على اعتباره من الأمور الحسنة يكون حسناً ، وأن مخالفة العرف لاتخلو من حرج وضيق ، والله تعالى يقول : « ماجعل عليكم فى الدين من حرج » .

وإن العلماء إذ يقررون أن العرف أصل من أصول الاستنباط يقررون أنه دليل حيث لا يوجد دليل شرعى ، فهو دليل حيث لا كتاب ولا سنة ، وإذا خالف العرف الكتاب والسنة ، كتنعارف الناس فى وقت من الأوقات بعض المحرمات كشرب الخمر وأكل الربا ، وغير ذلك بما ورد تحريمه نصاً ، فهو مردود لأن اعتباره لإعمال للنص ، واتباع للهوى ، وإبطال للشرائع ، فما جاءت الشرائع لتقرير المفسد ، وإن تكاثر الأخذ بها يدعو إلى مقاومتها ، لا إلى إقرارها .

وإن العرف لا يخالف الأثر من كل الوجوه أو كان يخالف قياساً ، وهو

(١) روى ذلك الأثر مرفوعاً إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، ولكن قال بعض العلماء فيه : « لأنه لم يحمده مرفوعاً فى شىء من كتب الحديث أصلاً ، وإنما هو من قول عبد الله ابن مسعود موقوفاً عنده وقتة أخرجه الإمام أحمد فى مسنده كذلك .

عرف عام فقد قال ابن عابدين فيه : « إن ورد الدليل عاماً ، والعرف مخالفه في بعض أفراد ، أو كان الدليل قياساً ، فإن العرف معتبر ، إن كان عاماً فإن العرف العام يصلح تخصصاً ويترك به القياس ، كما صرحوا به في مسألة الاستصناع ، ودخول الحمام ، والشرب من السقاء . »

ومن هذا يتبين أن العرف يعتبر إن كان عاماً ، ولم يخالف النص من كل الوجوه ، وبالأولى يترك به القياس ، لأنه حينئذ يقبح القياس ، بل إنهم يصرحون بأن تعامل الناس يخصص النص العام . وذلك إذا كان العرف عاماً ، فمثلاً قد ورد نهى النبي صلى الله عليه وسلم الإنسان أن يبيع ما ليس عنده ، ولكن جرى تعامل الناس من أقدم العصور على جواز الاستصناع ، فكان ذلك التعامل تخصصاً للنص ، فكان النهى فيما عداه .

ومن ذلك أنه ورد نهى الشارع عن بيع وشرط ، وحكم أبو حنيفة وصاحبه ، أن كل شرط فيه منفعة لأحد العاقدين إذا شرط في العقد يفسد ، إلا إذا كان يقتضيه العقد كاشتراط تقديم الثمن في البيع ، أو يؤكد مقتضاه ، كاشتراط تقديم كفيل بالمهر ، أو ورد به نص كجواز اشتراط تأجيل الثمن ، أو جرى به عرف فإن الشرط في هذه الحال يعتبر صحيحاً ، ولا يفسد به البيع ، فاعتبر جريان العرف عند أبي حنيفة وصاحبه تخصصاً للنص النهائي ، كما خصصه الأثر ، وقد خالف زفر في قضية جريان العرف بشرط ، فلم يعتبره مسوغاً للصحة ، ويظهر من هذا أن زفر لم يعتبر العرف ، كما اعتبره أئمة المذاهب الثلاثة تخصصاً لعموم النص .

١٨١ — والعرف الذي اعتبره أبو حنيفة وصاحبه حجة ، وقال المخرجون في مذهبه من بعده ، إن التعارف والتعامل حجة يترك بها القياس ، ويخص بها الأثر ، هو العرف العام كما بينا ، ولكن ما معنى العموم ؟ لقد وجدنا الفقهاء يقولون في الاستصناع : « إن القياس عدم جوازه ، لكننا

تركنا القياس بالتعامل به من غير تكثير من أحد من الصحابة ، ولا من التابعين ، ولا من علماء كل عصر هذا حجة يترك بها القياس ، فهل العرف الذى يخصص به الأثر ويترك به القياس هو عرف الناس من عهد الصحابة الذى لم ينكره الصحابة ولا التابعون ، ولا العلماء من بعدهم ؟ إن العرف لا بد أن يكون غير ذلك ، لأن هذا إجماع ، بل أكمل معانى الإجماع ، إنما المراد بالعرف العام ما هو أعم من ذلك ، فالعرف العام هو العرف الذى يكون فى كل الأمصار ، ومقابلة وهو العرف الخاص هو عرف بلد من البلدان ، أو طائفة من الناس ، كعرف التجار ، أو عرف الزراع ، ونحو ذلك وهو لا يقف أمام النص مطلقاً ، سواء أكان النص عاماً ، أم كان النص خاصاً ، ولكن يقف أمام القياس غير المقطوع بعلمته من نص ، أو ما يشبه النص فى وضوحه وجلالته ، والعرف الخاص يكون مطبقاً على أهل البلد الذى تعارفه ، ولا يتجاوز به إلى غيره .

١٨٢ — من هذا الكلام يستفاد أن المخرجين فى المذهب الحنفى قرروا أن العرف العام يخصص به النص ، إن كان النص عاماً ، ويترك به القياس ، ولكنه إن كانت فيه مخالفة للنص من كل الوجوه ويترك ولا يلتفت إليه ، والخاص يترك به القياس الظنى فى علمته وتطبيقه على الفرع بالنسبة لأهل البلد أو الطائفة التى تتعارفه ، ولا يترك لغيرهم .

وهذا كما ترى يفيد أن المخرجين فى المذهب يرون أن القياس يترك ، وأن النص يخصص بالعرف العام ، وذلك يخالف ظاهراً ما نقل عن أبي حنيفة من أنه لا يأخذ بالعرف ، إلا إذا لم يعض القياس والاستحسان ، فهو دليل حيث لا دليل سواء ، ولا يعتبر حجة إلا إذا خلا الأمر من حجة .

ونقول : إن التوفيق بين ما نقله سهل بن مزاحم ، وما قاله العلماء من بعده سهل . فإن معنى قوله إذا لم يعض القياس والاستحسان يرجع إلى ما يتعامل الناس به أى أنه إذ يجد أن القياس ، إذا سار على أطراف علمته ، قبح الحكم ،

ولم يكن مستحسنًا ، فإنه في هذه الحال يرجع إلى تعامل الناس ؛ لأن العرف لا تمضى مستقيمة صالحة للتطبيق ، إذ تكون مجافية لعرف الناس ، وما عليه أمورهم ، فلا يكون قياس ولا استحسان وأن النص العام الذى يخص العرف هو الظنى فى دلالاته أو روايته .

١٨٣ — لقد أخذ أبو حنيفة إذن رضى الله عنه بهذا المنهج الذى اعتبر العرف العام دليلاً حيث لا نص ، بل خصوصاً لعموم بعض الآثار الظنية التى تكون بعض صورها منافية للعرف العام الذى يتطابق عليه المسلمون فى كل الأقطار الإسلامية ، فكان فى مذهبه مرونة وقوة . ولقد طبق الخرجون فى مذهبه ذلك — فى تخريجهم ، فصار المذهب بهذا قابلاً للتجديد ومتسعاً لأطوار الزمان ، وأعراف الناس ، فلم يقف المجتهدون فيه أمام ما استنبط السابقون جامدين ، بل أخضعوه للعرف ما دام لا نص فيه ، بمعنى أنه إذا ثبت أن الحكم فى مذهب أبى حنيفة بمقتضى المروى الصحيح فيه — يخالف للعرف العام ، ولم يكن معتمداً على نص صريح من الكتاب والسنة ، صح للمفتى على مذهب أبى حنيفة أن يخالف المنصوص عليه فى المذهب ، ولا يعتبر خارجاً فى فتياه عن نطاق ذلك المذهب الجليل ، ولقد قال ابن عابدين فى ذلك المقام ما نصه :

« إن ظاهر الرواية قد يكون مبنيًا على صريح النص من الكتاب أو السنة أو الإجماع ، ولا اعتبار للعرف المخالف للنص ، لأن العرف قد يكون على باطل كما قال ابن الهمام ^(١) .

ويقول فى ذلك أيضاً : « اعلم أن المسائل الفقهية إما أن تكون ثابتة بصريح النص ، وهى الفصل الأول ، وإما أن تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأى ،

وكثير منها يبينه المجتهد على ما كان في عرف زمانه ، بحيث لو كان في زمان العرف الحادث اقل بخلاف ما قاله أولاً ، ولهذا قالوا في شرط الاجتهاد إنه لا بد من معرفة عادات الناس ، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان ، لتغير عرف أهله ، أو لحدوث ضرورة ، أو فساد أهل الزمان ، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة والضرر بالناس . ولخالف قواعد الشريعة المبداية على التخفيف والتيسير ، ودفع الضرر والفساد ، لبقاء العالم على أتم نظام ، وأحسن أحكام ، ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة ، بناها على ما كان في زمنه ، لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال ما قالوا ، أخذاً من قواعد مذهبهم^(١) .

١٨٤ - وقد وجدنا مسائل كثيرة خالف فيها المتأخرون أبا حنيفة وأصحابه ، لأن العرف تقاضاهم هذه المخالفة في الفرع ، وإن كانوا يأخذون بقاعدتهم ويقلدونهم في ذلك ، وقد ذكر ابن عابدين طائفة كبيرة منها :

(أ) تضمين من سعى بغيره كذباً ، حتى أوقعه في أذى في المال أو الجسم ، ويقول في ذلك ابن عابدين وأقبي المتأخرون بتضمين الساعي مع مخالفته لقاعدة المذهب من أن الضمان على المباشر ، دون المنسب ، ولكن أفتوا بضمانه زجراً له ، بسبب كثرة المفسدين ، بل أفتوا بقتله زمن الفتنة .

(ب) ومن ذلك تضمين الأجير المشترك .

(ج) وإقتاؤهم بمنع الزوج من السفر بزوجه ، وإن أوفاهما المعجل : لفساد الزمان ، وعدم تصديقها بعد الدخول بها بأنها لم تقبض الشروط تعجيله من المهر مع أنها منكرة للقبض ، وقاعدة المذهب أن القول قول المنكر يمينه ، إذا لم تكن يمينه .

(١) . الكتاب المذكور ص ١١٦ .

(د) ومنها تقييد إجارة الوقف بأن تكون لسنة في الدور والحوانيت وأن تكون لثلاث سنين على الأكثر في الأراضي الزراعية والحدائق والبساتين .

وهكذا غير ذلك من المسائل التي خالف فيها المتأخرون أئمة المذهب ؛ لأن عرف الزمان أوجب هذه المخافة ، ولأن موضوع المسألة كان الاستنباط فيه من السابقين اجتهاداً متأثراً بالعرف ولو كانوا في عرفنا لقبح عندهم ذلك ، كما قبح في زمن المتأخرين ، ولقالوا مثل مقالهم .

١٨٥ - ولقد بين ابن عابدين فرعاً من الفروع خالف فيه أبا حنيفة وإن كان قوله الراجح في المذهب ، واختار قبول الصاحبين ، لأنه أحسن لزمانه ، وأصلح وأعدل . وموضوع ذلك الفرع هو العشر الواجب في الأراضي الزراعية المستأجرة ، أيجب على المستأجر أم على المؤجر ؟ فأبو حنيفة قال إنه يجب على المؤجر ، لأن الزكاة مئونة الملك ، وثمرته ، ومالك الأرض هو للمؤجر ، لا للمستأجر . وقال الصاحبان إن العشر على المستأجر ، لأن الزكاة تؤخذ من الزرع ، فتبتع مالك الزرع ، وهو المستأجر ، لا المؤجر .

وقد وجد ابن عابدين أن تطبيق رأى أبي حنيفة الذي يرجحه المتقدمون يؤدي إلى ظلم أراضي الأوقاف ، وهي تشمل أكثر الأراضي المستأجرة في عهده ، ولنترك الكلمة له فهو يقول :

« وقعت هذه الحادثة في زماننا ، وتكرر السؤال عنها ، وملت فيها إلى الجواب بقول الإمامين ، لأبه قول مصحح أيضاً . . . لأنه يلزم على قول الإمام في زماننا حصول ضرر عظيم على جهة الأوقاف وغيرها ، لا يقول به أحد ، وذلك أنه جرت العادة في زماننا أن وكلاء مولانا السلطان نصره الله تعالى يأخذون العشر والخراج من المستأجرين ، وكذا جرت العادة أيضاً أنحكام السياسة يأخذون الفرامات الواردة على الأراضي من المستأجرين

أيضاً ، وغالب القرى والمزارع أوقاف ، والمستأجر بسبب ما ذكرناه لا يستأجر الأرض إلا بأجرة يسيرة جداً ، فقد تكون قرية كبيرة أجرة مثلها أكثر من ألف درهم ، فيستأجرها بنحو عشرين درهماً ، لما يأخذه منها حكام السياسة من الغرامات الكثيرة ، فإذا أجر المتولى هذه القرية بعشرين درهماً ، فهل يسوغ لأحد أن ينقضي صاحب العشر بأخذ عشر ما يخرج من جميع القرية من المتولى ؟ هذا شيء لا يقول به أحد ، فضلاً عن إمام الأئمة ، وصباح الأمة أبي حنيفة النعمان رحمه الله ، بل الواجب أن ننظر إلى أجرة مثل هذه القرية . فإذا أمكن المتولى أن يؤجرها بالأجرة الوافرة نفقته بقول الإمام . إن كان لا يمكنه ذلك بأن كان لا يرضى أحد أن يستأجرها إلا بالأجرة القليلة ، لجريان العادة بأخذ العشر منها ، يتعين الإفتاء بقول الإمامين « هذا هو الإنصاف الذي لا يأتي لأحد فيه خلاف ، وأما فساد الإجارة باشتراط العشر والخراج على المستأجر ، بناء على قول الإمام ، فهذا شيء آخر . وإذا كان ذلك على المستأجر على قولهما لا يكون اشتراطه مفسداً ، لأنه لما يقتضيه عقد الإجارة ، على قولهما ، والله سبحانه وتعالى أعلم » (١) .

١٨٦ - سقنا ذلك النقل مع طوله ؛ لتعرف كيف استمد المتأخرون من العرف والعادة أدلة خالفوا بها ما وصل إليه المتقدمون من نتائج . وإن كانوا متقيدين بذلك الأصل الذي اعتمدوه ، وهو العرف ، وكيف كانوا يتخذون من العرف والعادة ميزاناً لترجيح الأخذ بأقوال المتقدمين . فيجعلوا العرف مقياساً لترجيحهم ، فرجحوا قول الصاحبين في الحال التي كانت في زمن ابن عابدين ، لأن العرف جعله هو الأعدل والأكثر إنصافاً ، إذ هو الذي يتفق مع روح السياسة ، والاقتصاد في ذلك العصر .

وإذا كان العرف له تلك المنزلة من الاجتهاد في غير المنصوص عليه ، فلا بد أن يكون المفتي والحاكم عليهما بأحوال الناس خبيراً بشؤونهم ، وعالماً

بالإكتاب والسنة ، وما استنبط من الأحكام تحت ظلمها ، حتى لا يتعرض للإفتاء بأمر أقره العرف ، وحرمه النص .

ولنختم ذلك الجزء من البحث بكلمة نقلها ابن عابدين فيما يجب على الحاكم المفتي وها هي ذى :

« لا بد للحاكم من فقه في أحكام الحوادث الكلية ، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس يميز به الصادق والكاذب ، والمحقق والمبطل ، ثم يطابق بين هذا وهذا ، فيعطى الواقع حكمه من الواجب ، ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع . وكذا المفتي الذى يفتى بالعرف ، لا بد له من معرفة الزمان وأحوال أهله ، ومعرفة أن هذا العرف خاص أو عام ، وأنه مخالف للنص أولاً ، ولا بد له من التخرج على أستاذ ماهر ، ولا يكفيه مجرد حفظ المسائل والدلائل » .

١٨٧ — هذا هو العرف ، ومقامه في الفقه الإسلامى في نظر أبى حنيفة وأصحابه ، والمخرجين في مذهبه من بعدهم ، يأخذون بالعرف فيما لا نص فيه ، من كتاب أو سنة ، ويخصصون النصوص العامة من الآثار ، إن خالفت عرفاً عاماً ويوالمون بين القياس الظنى ، والعرف ما أمكنت الملامة ، فإن لم تكن الملامة وكان العرف ملزماً بضرورة المخالفة أخذ بالعرف . والعرف الخاص يؤخذ به إذا لم يكن ثمة دليل سواه .

دراسة فروع فقهية تكشف عن تفكير أبي حنيفة

- ٩ -

بعض الفروع الفقهية التي تكشف عن تفكير أبي حنيفة التاجر .

١٨٨ - كان أبو حنيفة رحمه الله تاجراً ذا خبرة بالصفق في الأسواق ، وقد قسم وقته بين التجارة ، والفقه ، والعبادة قسمة عادلة ، فهو في الليل المتهجد العابد ، وفي صحوه النهار التاجر الذي يتولى العقود كاسباً راجحاً ، حتى إذا صل الغداة عكف على العلم دارساً ومذاكراً ، مفرعاً الفروع ، أو موصولاً الأصول ، وهو في فقهه المالى ، متأثر بفكره التجارى . يفكر في العقود الإسلامية المتصلة بالتجارة تفكير التاجر الذى تمرس بها ، وعرف عرفها ، واستبان معاملات الناس فيها ، ووامم مواهمة الخبير بين فصوص الشريعة من كتاب وسنة ، وبين ما عليه الناس من تعامل .

١٨٩ - وإنك لتلمح ذلك في أمرين : (أحدهما) عظم عنايته بالاستحسان حتى لقد عد فيه الخير الذى لا يلحق به أحد من أصحابه ، فقد روى كما نقلنا عن محمد بن الحسن أنه قال : « كان أبو حنيفة يناظر أصحابه في المقاييس ، فينتصفون منه ، ويعارضونه ، حتى إذا قال أستحسن لم يلحقه أحد منهم ؛ لكثرة ما يورد في الاستحسان من مسائل ، فيذعنون جميعاً ، ويسلمون له » (١) .

وليس الأخذ بالاستحسان وإحكام التخريج به ، والاستنباط عن طريقه ، إلا لإدراكه لمصالح الناس ، وعلمه بطرق تعاملهم ، ومعرفة ما يقره الشارع الإسلامى وقدرته على استخراج العمل الخفية ، والأوصاف المناسبة وبناء الأحكام عليها ، ورد الأقيسة الظاهرة ، بتلك الأقيسة الخفية التى تؤثر في اطراد الأحكام ، وقد تخفى على غير الفقيه الذى يستبطن الأمور .

ولعل العقل التجارى الذى امتاز به أبو حنيفة مع إكثاره من الاستحسان هو السبب الذى من أجله اعتبر العرف أصلاً من أصول الفقه الإسلامى فيما لانص فيه من كتاب أو سنة ، ولقد صرح بذلك الذين تتبعوا أصوله ، فقد قال سهل بن مزاحم كما نقلنا : « كلام أبى حنيفة أخذ بالثقة ، وفرار من القبح ، والنظر فى معاملات الناس ، وما استقاموا عليه ، وصلحت عليه أمورهم يمضى الأمور على القياس ، فإذا قبح القياس يمضيها على الاستحسان ، مادام يمضى له ، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل المسلمون به ، وكان يصل الحديث المعروف الذى أجمع عليه ثم يقيس عليه مادام القياس سائغاً ثم يرجع إلى الاستحسان ، أيهما كان أوثق يرجع إليه » (١) .

ألا ترى من هذا النسخ أنه يجعل لمعاملات الناس ، وما استقاموا عليه المكان الثانى لمقام النسخ ، ويأخذ بها . ويقدمها على القياس ما لم تكن علة القياس واضحة تقارب المنصوص عليه ، فإنه يقدم القياس ، لأنه أوثق ، وفى غير هذه الحال ، يكون الاستحسان ، إن عارض القياس أوثق .

ثانيهما — أننا رأينا فى المأثور فى فقه أبى حنيفة عناية كبيرة بتفصيل أحكام عقود من البيوع . تبين أنواع الصفق فى الأسواق ، وهى تكشف بما أعطيت من أحكام عن العرف التجارى الذى كان يسود فى عصور الاجتهاد ، ومن هذه البيوع بيع المراجعة والتولية (٢) ، والوضيعة ، والإشراك ، ثم السلم ، ونخص بذكر بعض أحكامها .

(١) الكتاب المذكور جزء ١ ص ٨١ .

(٢) المراجعة معناها بيع الشيء بمثل الثمن الذى قام على البائع زيادة ربح معلوم بالنسبة أى الخمس أو العشر ، والتولية بيعه بمثل الثمن من غير زيادة ، والإشراك بيع بعضه بما يتناوله من الثمن من غير ربح والوضيعة بيعه بأقل من الثمن ، والسلم بيع دين بعين بأن يكون المبيع موصوفاً معلوماً مؤجلاً ، ويسمى المبيع المسلم فيه ، ويسمى الثمن رأس المال .

فقد فصل في المروى عن أبي حنيفة من فروع فقهية ، ومنها كتب محمد وغيرها الكلام في هذه العقود ، ولعل الفقه الحنفي أول فقه تعرض لتشعيب مسائلها ، وتفريع فروعها ، وذلك لأن إمام ذلك الفقه كان التاجر الذى يتكلم في هذه العقود كلام الفقيه الذى عاين معاملات التجار وشاهدها ، ولم يكن فى فهمها مقصوراً على تفاصيل الأصول وتفريع الفروع ، من غير نظر إلى ما يسير عليه الناس ، وما تجرى عليه أمورهم ، وما تستقيم عليه أحوالهم .

ولقد تلمح فى تفصيل أحكام هذه العقود نوع التجارة التى كان يتجر فيها أبو حنيفة فترى عند الكلام فى المراجعة والتولية والإشراك والسلم فى الثياب أبا حنيفة الخزاز الخبير بعرف الناس فى الثياب ، وتعامل أهل عصره فيه حتى لئراه يفصل أنواع الثياب فى الأحكام ، ويذكر خصائصها ، ويبين أحكام التعامل فيها فيذكر أحكام تبادلها ، مثيراً إلى أوصافها وميزاتها ، وغير ذلك مما يتبين منه علم الفقيه بأنواعها ، وخبرته بها ، وإدراكه لما يمتاز به كل نوع من أنواعها .

١٩٠ — ولقد وجدنا أبا حنيفة ، ومعها أصحابه يقيدون تفريعهم فى أحكام هذه العقود بأصول أربعة :

الأصل الأول — العلم بالبطل علماً تنقضى معه الجهالة التى تفضى إلى النزاع ؛ ولذا لا بد من معرفة الثمن الأصلى فى المراجعة والتولية والإشراك ، وأن يكون الربح معلوماً فى المراجعة ، ولا بد من معرفة رأس المال والمسلم فيه فى السلم ، لأن الجهل بهذه الأمور ، قد يؤدى إلى النزاع وأساس العقود فى الشريعة العلم التام بالإبدال . حتى لا تكون ذريعة إلى التخاصم ، وكلمة يعلم بها العقد تمنع خصومات فى المستقبل تنقطع بتركها المودة بين الناس ، وتضطرب شئونهم ، وتحير القضاء فى الفصل بينهم فكان من الحتم اللازم العلم التام سداً لذلك أجمع النصارى .

الأصل الثاني — تجنب الربا ، وشبهة الربا ، وهذا أصل عام في كل البياعات في الإسلام ، فإن الربا بسائر أنوعه أبغض التصرفات في العقود في فقه الإسلام ؛ لشديد نهى القرآن والسنة . ولقد روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « كل درهم واحد من الربا أشد من ثلاث وثلاثين زنية يزنيها الرجل ، من نبت لحمه من حرام فالنار أولى به »^(١) ولقد شدد أبو حنيفة في منع الربا ، حتى إنه يمنع الربا بين المسلم والحربي في دار الحرب^(٢) ، وإذا كان للربا هذه المنزلة من التحريم ، فكل عقد يشتمل على ربا ، أو فيه شبهة الربا لا يحل ، ويفسد سداً للذرائع ومحافظة على الأموال أن تؤكل بالباطل ، ولأن أساس العقود المالية التساوى في نظر العقادين . ونظر الشارع الإسلامى ، والربا في نظره زيادة باطلة لا يقرها ، ولا يحترم القضاء العقود التى اشتملت عليها .

الأصل الثالث — أن العرف له حكمه في هذه العقود ، حيث لا يكون نص ، فما يقره العرف يؤخذ به وما لا يقره العرف يترك ، فمثلاً عند ذكر الثمن الأول في المراجعة تصح إضافة ما جرى العرف بإضافته إلى الثمن ، ولا تصح إضافة ما لم يجر العرف بإضافته ، فأجرة الصباغ والخياط في الثياب تجوز إضافتها لجرى العرف بهذه الإضافة ، ويقول في ذلك السكاسانى : « لا بأس أن يلحق برأس المال أجرة القصار والصباغ والغسال والفتال والخياط والسمسار والكراء . ويباع مراجعة وتولية على الكل ، للعرف ، لأن العادة فيما بين التجار أنهم يلحقون هذه المؤن برأس المال ، ويعدونها منه ، وعرف المسلمين وعادتهم حجة مطلقة ، قال النبي صلى الله عليه وسلم : « مارآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن ، إلا أنه لا يقول عند البيع : اشتريته بكذا ، ولكن يقول : قال على بكذا ، لأن الأول كذب والثاني

(٢) المبسوط ج ١٢ ص ١٢٣ .

(١) المبسوط ج ١٢ ص ١١٠ .

صدق ، وأما أجره الراعى والبيطار ، وما أنفق على نفسه ، فلا يلحق برأس المال ، ويباع مرابحة وتولية على الثمن الأول الواجب بالعقد الأول لاغير ، لأن العادة ماجرت بين التجار بإلحاق هذه المؤن برأس المال ، والتحويل في هذا الباب على العادة « (١) .

الأصل الرابع — أن الأصل في هذه العقود التجارية الأمانة ، فلئن كانت الأمانة أصلاً في كل عقد من العقود الإسلامية لأنها رأس الفضائل في معاملات الإنسان مع الإنسان — هي في المراجعة والتولية وأخواتها أصلها الفهقى ، لأن المشتري ائتمن البائع في إخباره عن الثمن الأول من غير بينة ولا يمين ، فتجب صيانتها عن الخيانة ، والتهمة ، ويقول في ذلك المكاساني : « التحرز عن ذلك كله واجب ما أمكن » . قال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول ، وتخونوا أماناتكم ، وأنتم تعلمون » وقال عليه السلام : « من غشنا ليس منا » (٢) .

هذه أصول ثابتة في كل الفروع التي أثرت عن أبي حنيفة في هذه العقود التجارية وهي تتفق مع نزعة الدينية وتخرجه ، وتتفق مع خبرته في الأسواق وتتفق مع أصوله العامة .

ولنتجه إلى دراسة إجمالية لهذه العقود ، ولا نقصد بالدراسة ذكر أحكامها لمجرد بيانها ، ولكن نرمي من ذكرها إلى إعطاء صورة كاشفة ، وإن أحاطت بها بعض الظلال ، الأسواق الإسلامية ، وتصور الفقهاء لها ، واستنباط الأحكام من الكتاب والسنة وسائر الأصول الإسلامية لما يجرى بين التجار ، لتبين النواحي العقلية والفكرية في شيخ فقهاء الرأي ، أبي حنيفة التاجر الورع ، أو بشكل خاص تاجر الثياب الورع الخبير بالناس وأحوالهم .

(١) ملخص من البدائم ج ٥ ص ٢٢٣ .

(٢) البدائم ج ١ ص ٢٢٥ .

١٩١ - السلم : يقول كمال الدين بن الهمام : إن البيع ينقسم إلى بيع مطلق ومقايضة ، وصرف ، وسلم . لأنه إما بيع عين بضمن ، وهو المطلق ، أو قلبه ، وهو السلم ، أو ثمن بضمن فصرف ، أو عين بعين فالمقايضة ^(١) .

فالسلم على هذا التقسيم حقيقة أنه يكون بيع دين بعين ، أو هو بيع آجل بعاجل وهذا ما يرمى إليه تعريف السكاساني ، فقد جاء فيه : « اعلم أن السلم أخذ عاجل بأجل » ^(٢) .

والسلم عقد معروف في الجاهلية ، وهو يكون حيث يكون الاتجار ، وإذا كانت مكة والمدينة سوقين من أسواق التجارة في العصر القديم فلا شك أن السلم كان معروفاً فيهما ، إذ مؤداه أن يدفع الشخص ثمن بضاعة ويعرفها بوصفها ، ويبين مكان الاستيفاء وزمانه ، ثم يترقب تسليمها بعد ذلك .

ولقد كانت التجارة قبل الإسلام بين الشرق والغرب في البر لا في البحر . وكانت بلاد انحراب : واقعة بين الفرس والروم . فكانت التجارة بينهما تجمي عن طريقها ، ولذلك شقت فيها طرق تسير فيها الركبان والرواحل محملة بالمتاجر ، وكانت مكة والمدينة واقعتين على طريق هذه القوافل التجارية ، ذلك الطريق الذي يربط بين اليمن والشام ، فكان في هاتين المدينتين تجار يصلون حبل التجارة بين هذين الإقليمين ، كانوا ينقلون بضائع الرومان إلى اليمن ، ومنها تنتقل إلى فارس ، وينقلون بضائع فارس إلى الشام ، ومنها إلى الرومان ، ولذلك كانت رحلتان إحداهما إلى الشام صيفاً ، واثانيهما إلى اليمن شتاء ، وهذا ما أشار الله تعالى إليه في قوله عز وجل « لا يلاف قریش إلا يلافهم ، رحلة الشتاء والصيف ، فليعبدوا رب هذا البيت ، الذي أطعمهم من جوع وآمنهم

(١) فتح القدير ج ٥ ص ٣٢٣ .

(٢) المبسوط ج ١٢ ص ١٢٤ ، وقد انتقد ذلك التعريف ابن الهمام بأنه يدخل فيه البيع المطلق إذا تأجل الثمن . لأنه أخذ عاجل بأجل ، والأولى أن يقال بيع آجل بعاجل ، لأن المميز للسلم هو تأجيل المبيع .

من خوف « ولم يكن عقد السلم في الصفقات التجارية التي تنقل بها البضائع من بلد إلى بلد فقط ، بل كان في معاملات الناس أيضاً ، فقد روى عن ابن عباس أنه قال : إن النبي صلى الله عليه وسلم دخل المدينة فوجدهم يسلفون^(١) في الثمار السنة والسنتين ، فقال صلوات الله وسلامه عليه « من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم » .

ولقد استمر عقد السلم عند المسلمين بإقرار الرسول صلى الله عليه وسلم ، فقد جاء في البخاري عن عبد الله بن أبي أوفى قال : « إنا كنا لسلف على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما في الخنطة والشعير والتمر والزبيب » .

١٩٢ - ولقد كان اتساع الفتوح الإسلامية ، وانضواء الأمم والأقاليم تحت حكم المسلمين ، من أسباب اتساع نطاق التجارة ، وتنوعها . وكان لابد أن تنوع عقود السلم وتكثر ، لأن حاجة التجارة ماسة إليه ، وفيه من المزايا التجارية ما يرغب فيه ، إذ يستفيد منه المشتري والبائع معاً ، كما أشار إلى ذلك ابن الهمام بقوله : « إن المشتري يحتاج إلى الاسترباح ، وهو بالسلم أسهل ، إذ لابد أن يكون البائع نازلاً عن بعض القيمة ، فيربحه المشتري ، والبائع قد يكون له حاجة في الحال إلى المال ، وقدرة في المال على المبيع ، فتندفع حاجته الحالية إلى قدرته المالية^(٢) » ولقد كانت كثرة عقود السلم داعية لضرورة ضبط أبوابها ، ووضع القيود المانعة للخلاف بين العاقدين ، والمنظمة للتعامل بذلك العقد الضروري للنظام التجاري ، ونقل البضائع من بلد إلى بلد ، ومن إقليم إلى إقليم ، وانتفاع كل إقليم بخيرات الأقاليم الأخرى .

(١) يسلفون أى يعقدون عقد سلم وعقد السلم هو عقد السلف فالسلف والسلم اسمان لهذا العقد .

(٢) فتح القدير الجزء الخامس ص ٣٢٤ .

ولعل أول فقه نظام ذلك العقد، وضبط أحكامه ، وقيده بالقيود الضابطة للعاقدين هو فقه أهل العراق ؛ لاتساع نطاق التجارة بالعراق ، فقد كانت، تفد إليه البضائع من كل بقاع العالم، فبضائع الهند والسند وما وراء النهر، وخراسان وأذربيجان وغيرها من أقاليم الشرق ترد إليه ، يباع الحاضر منها في الأسواق وتعد على الغائب صفقات السلم ، وازداد ذلك ونما لما صارت في العراق حاضرة الدولة الإسلامية ، وكانت الكوفة هي الحاضرة ، ثم بغداد بعدها ، وكل ذلك في عهد الاجتهاد الفقهي ، ولم يكن ذلك بالحجاز ، لأن الحجاز بعد أن انتقلت منه حاضرة الخلافة إلى الشام أولاً ، ثم العراق ثانياً ، قل شأنه من ناحية التجارة والاقتصاد ، فلم يكن به تلك المادة التي تمد الفقيه ، وتفتق ذهنه في تلك الناحية وهي التجارة المنعقدة المتشعبة ، المتسعة في آفاقها، فكان لابد أن يكون الفقه العراقي في هذه الناحية أسبق من الفقه الحجازي .

١٩٣ - جاء أبو حنيفة في تلك السوق الرائجة المائجة بشتى البضائع ، وشتى المعاملات ، ومختلف البيوع ، وقد اختبر التجارة وغشى الأسواق ، وعرف ما يجري فيها ، وما يثير النزاع ، وما يدفعه ، وما بقى منه في الحاضر والقابل . ولقد كان دافع النزاع هو الأساس الذي سارت عليه أحكام ذلك العقد ، وذلك لأن النزاع في ذاته مما تحاربه الشريعة الإسلامية وتدفعه ، وكل جهالة تؤدي إليه أو يحتمل أن تؤدي إليه يجب دفعها ، والعمل على كشفها ، وقد كانت عقود السلم مما يحتاط للنزاع فيها ، لأن العلاقة بين العاقدين لا تنتهى بمجرد الإيجاب والقبول بل تستمر العلاقة إلى أن يستمر التسليم ، وفي أجل التسليم ، ومكانه ، وصفات المال المسلم فيه ، وغير ذلك مشار نزاع ، إذالم تعرف تعريفاً كاملاً . وقد عاين ذلك أبو حنيفة في الأسواق ورآه بين التجار ، فحاول في فقهه أن يسد ذرائع ذلك الخلاف ، ويدفع أسبابه ، ويخلق أبوابه .

١٩٤ - واقتد اشترط فى رفع الجهالة المفضية إلى النزاع إعلام ستة أمور فى المسلم فيه هى (١) إعلام الجنس (٢) وإعلام النوع وإن كان المسلم فيه مما يختلف فيه النوع (٣) وإعلام القدر (٤) وإعلام الصفة (٥) وإعلام الأجل (٦) وإعلام المكان الذى يوفيه فيه . ويشترط أبوحنيفة لىكى يستيقن العقادان من إمكان الوفاء أن يكون المسلم فيه موجوداً فى الأسواق من وقت العقد إلى وقت التسليم .

والأصل فى إعلام ما يجب إعلامه أمران : (أحدهما) قوله ﷺ : « من أسلم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم وأجل معلوم ، و (ثانيهما) أن الجهالة مفضية إلى النزاع كما بينا ، فوجب العمل على دفعها عند الإنشاء ، سداً لذرائعها . ومنعاً لأسبابها .

ولاشك أن جهالة النوع فيها إفضاء للنزاعة ، إذ المشتري مطالب بأعلى مراتب النوع جودة ، والباع ربما لا يقدم إلا أقل الرتب ، فسكانت جهالة الجنس والنوع والصفة والقدر مفضية إلى النزاع لا محالة .

ولقد ذكر السرخسى فى مبسوطه تعاليل آخر لضرورة بيان الجنس والنوع والوصف فقال : « إن المقصود بهذا العقد الاسترباح ، ولا يعرف ذلك إلا بمعرفة مقدار المالية ، والمالية تختلف باختلاف الجنس والصفة والقدر . فلا بد من إعلام ذلك ليصير ما هو المقصود لكل واحد منهما معلوماً ، .

١٩٥ - ولىكى يكون القدر معلوماً وجب أن يكون المسلم فيه من الأشياء التى تسكال أو توزن أو من العدديات المتقاربة . وذلك لأن العلم النافى للجهالة المفضية إلى النزاع هو العلم الضابط للقدر والصفة ، وذلك يتحقق فى الكميات والموزونات ؛ إذ بعد بيانها بجنسها ، ونوعها ، ووصفها وقدرها ،

لا يبقى إلا تفاوت يسير لا تقضى جهالته إلى نزاع ومنعها غير ممكن ، وهو أقبح ما يتأتى به التعريف . وإن اشترط في مثل هذه الجهالة لامتنع عقد السلم ، إذ يتعذر في ذلك التفاوت ولا يكون منعه إلا بشراء الشيء المعين الحاضر .

والسلم بتابعته بيع موصوف ، فهو بيع دين ، والدين يكون تعريفه بأوصاف المبيع ، ويسكتفي في التعريف بالوصف المبين ببيان النوع والجنس والوصف والقدر التي لا تتفاوت الأحاد فيه تفاوتاً فاحشاً ، وذلك بأن يكون مكيلاً أو موزوناً ، أو عددياً لا تتفاوت آحاده تفاوتاً يعتد به التجار ، أو من بعض المذروعات كالثياب .

والعددي المتفاوت هو العددي ^(١) الذي تفاوت آحاده في القيمة تفاوتاً يعتد به التجار ، كالبطيخ ونحوه . والعددي المتقارب هو العددي الذي لا تتفاوت آحاده في القيمة تفاوتاً يعتد به التجار كالبيض إن عرف نوعه ونحوه ، وكوحدات الآلات الميكانيكية التي لا تتفاوت قط ، أو تتفاوت تفاوتاً يسيراً لا يعتد به التجار .

ولقد شدد أبو حنيفة في العدييات المتقاربة شدة استمدها من الخبرة التجارية فروى عنه الحسن بن زياد المونوي أنه كان يمنع السلم في بيع النعام مع أن آحاده متقاربة ، وذلك لأن أبا حنيفة التاجر يفكر في بيع النعام تفكير التاجر الخبير ، فهو لا يؤخذ فقط لأكل ، بل يتخذ قشره لأغراض الزينة ، واسمه — تعامله يختلف باختلاف عرف الناس . ولذا قال كمال الدين ابن الهمام : « الوجه أن ينظر إلى الغرض في عرف الناس ، فإن كان الغرض

(١) مسائل السلم في العدييات المتقاربة وغير المتقاربة ذكر السرخسي أنها صروية عن طريق أبي يوسف ولذلك قال « أصل هذا الجنس صروي عن أبي يوسف » .

في عرف من يبيع بيض النعام إلا كل ليس غير كعرف أهل البوادي ، يجب أن يعمل بظاهر الرواية^(١) ، فيجوز ، وإن كان الغرض في ذلك العرف حصول القشر ، فيتخذ في سلاسل القناديل ، كما في ديار مصر وغيرها من الأمصار ، يجب أن يعمل بهذه الرواية ، فلا يجوز السلم فيها^(٢) .

وخلاصة ما يدل عليه الكلام أن أبا حنيفة اعتبره كسائر أنواع البيض على رواية ظاهر الرواية ، ولكن يظهر أنه لاحظ في الأسواق أغراض الناس في اتخاذ هذا البيض ، فأفتى تحت سلطان ذلك الاختيار بأن الأحاد فيها متفاوتة : لأن قيمتها في قشرها عند من يأخذونها للزينة ، وحلية المكان .

١٩٦ - ولا يكفي في المسلم فيه أن يكون مما يكال أو يوزن ، بل لا بد « أن يكون مما يمكن ضبط قدره وتعريفه بالوصف على وجه لا يبقى بعد الوصف إلا تفاوت يسير ، فإن كان مما لا يمكن ضبطه بالوصف ، بل يبقى بعد الوصف تفاوت فاحش لا يجوز السلم فيه »^(٣) .

وعلى هذا الأصل لم يحز أبو حنيفة السلم في اللحم ؛ ولأنه وإن كان يوزن ، لا يضبط وصفه ، فبقي بعد تعيين القدر وذكر الصفات جهالة قد تنفي إلى النزاع ، ولا يمكن دفعها ؛ ولقد ذكر أن هذه الجهالة تأتي من طريقين (أحدهما) أن اللحم يشتمل على ماهو المقصود ، ويلابسه ما ليس بمقصود وهو العظم ، فيتفاوت المقصود بما يلابسه ، والمالكسة تجري بين البائع والمشتري في ذلك ، المشتري يطالبه بنزعه ، والبائع يدسه فيه ، والمنازعة بينهما لا ترتفع بتعيين الموضع .

(١) المروى في ظاهر الرواية أن أبا حنيفة اعتبر بيض النعام كسائر أنواع البيض يمكن تعريفه بالعدد في السلم .

(٢) فتح القدير ج ٥ ص ٣٢٦ .

(٣) البدائع ج ٥ ص ٢٠٨ .

والطريق الثاني - أن اللحم بعمومه يشمل لحم السمين والهزيل ، ومقاصد الناس في ذلك مختلفة ، وهذه الجهالة لا ترتفع بالوصف ، وهي مفضية إلى النزاع^(١) .

وإذا كان اللحم قد اشترط خلوه من العظم أيجوز السلم فيه عند أبي حنيفة أم لا يجوز ؟ قد روى ابن شجاع عن أبي حنيفة الجواز ، وهذا غير ظاهر الرواية . وظاهر الرواية منع السلم عند أبي حنيفة في الحالين ، ولا شك أنه لو كان الطريق الأول هو وحده المفضى إلى الجهالة لكانت رواية ابن شجاع منطقية مستقيمة ، ولكن الجهالة لاتأتى من الطريق الأول وحده ، بل تأتى من الطريق الثاني أيضاً ، واشتراط الخلو من العظم يدفع الجهالة الثانية .

١٩٧ - هذا رأى أبي حنيفة في السلم في اللحم ، وهو رأى يدفعه إليه أسران : (أحدهما) منعه المنازعة ما أمكن ، فإنه لا شيء يفسد التجارة ، ويذهب بالرجح أكثر من المنازعة فوق ما تؤدى إليه من التقاطع بين الناس ، فوجب العمل على دفعها ، والابتعاد عن كل عقد يؤدى إليها ، (وثانيهما) أن خبرته التجارية أدته إلى معرفة مطالب الناس في هذا النوع من التجارة ، وترى رأيه فيها ليس رأياً نظرياً مستمداً من اتجاهات نظرية مجردة ، بل هو رأى عملي مستمد من مقاصد الناس وأغراضهم .

ولقد خالف أبا حنيفة في ذلك أصحابه أبو يوسف ومحمد ، إن بين العاقدان موضعاً معلوماً ، وحجتهما أنه موزون معلوم موصوف ، فيجوز السلم فيه ، كسائر الموزونات المعلومة ، ولقد جاز قرضه ، فيجوز السلم فيه ، والربا يحرى فيه بسبب أنه موزون فكان كسائر الموزونات . ومخالفته بالعظم وهو ليس بمقصود لا تمتنع السلم ، كما أن التمر يخالطه النوى ، وهو ليس بمقصود ، فيجوز السلم فيه .

(١) المبسوط ج ١٢ ص ١٣٧ ، وتبعه السكاساني في البدائع ج ٥ ص ٢١٠ .

وترى من هذا الاستدلال أن الصاحبين يتجهان إلى النظر ، ويكثران من المقاييسات والتشبيهات ، وأبو حنيفة لا يتجه إلى المقاييسات ، لأنها لا تغنيه شيئاً عما يرى من مقاصد الناس وأغراضهم ، ومثار النزاع بينهم ، فهو قد عاين الناس يتنازحون بسبب الهزال ، وتصد السمين ، وكثرة العظم وقلته ، ورأى أن كل ما يتخذ لبيان وصف مانع للنزاع ، قاطع للخلاف غير مجد فأفتى بمنع السلم فيه آخذاً بالقاعدة العامة ، أن كل جهالة مفضية إلى النزاع تمنع صحة العقد ، فمنع السلم في اللحم لذلك .

١٩٨ - هذا هو السلم في المسكيلات والموزونات والعدييات المقاربة ، والمدروعات لا يصح السلم فيها بمقتضى القياس ، وذلك لأن المدروعات لا تعد من الأموال المثالية ، إذ أن التبعض يضرها ، فالأحاد فيها تختلف قيمتها باختلاف مقدار المجموع الذي هي جزء منه ، فالفدان تختلف قيمته في ضمن عشرة أقدنة عن قيمته في ضمن مائة ، وعن قيمته غير شائع مطلقاً ، هذا هو مقتضى القياس ، ولكن جوزوا استحساناً السلم في بعض المدروعات كالثياب ، والبسط ، وغيرها من المدروعات التي يمكن ضبطها ، ومعرفة أوصافها معرفة لا تفضى إلى نزاع ، ووجه الاستحسان ، أن الناس تعارفوا ذلك ، وأبو حنيفة كما علمت يترك القياس إلى تعامل الناس ما دام أوثق ، وليس فيه ما يخالف نصاً من كتاب أو سنة ، وإنه إذا بين نوع الثياب وصفاتها وطولها وعرضها وسمكها ، ويتقارب التفاوت بينها فلا يكون في السلم فيها ما يفضى إلى النزاع .

وأبو حنيفة إذ يجيز السلم في الثياب مع أنها غير مثلية ، خضوعاً لقانون التعامل الجاري بين الناس يشترط أن يضبط المسلم فيه ضبطاً يمنع الجهالة المفضية إلى النزاع ، لكي يعرف مقصد العاقد من عقده ، فلا تكون مشاحة ، فإذا كان بيان الجنس والنوع والطول والعرض لا يكفي لضبط المسلم فيه ،

وَدان بيان الوزن ضرورياً لضبطه إذ كانت قيمته تختلف باختلاف الوزن ،
كال لا بد من الوزن ، لمنع كل جهالة مفضية إلى المشاحة .

ولقد كان أبو حنيفة تاجر خز ، ولذلك يكون كلامه في هذا المقام كلام
الخبير العارف المتمرس بالتجربة ، لا كلام من ينظر إلى الصور والفروض
نظرة قياسية مجردة .

فتراه يشترط في السلم في الحرير مع بيان الطول والعرض ، بيان الوزن ،
لأن المسالية لا تصير معلومة إلا ببيان ذاك ، وبيان الطول والعرض في
الثياب ، يكون بمقياس معروف في الأسواق ، لكي يمكن التسليم ، ولكي
يكون معروفاً مقدار الذراع فلا يجرى الخلاف في أمره من بعد .

ويعترف أبو حنيفة بخبرة أهل الخبرة ، فيجعل لحكمهم مكاناً عند
الاختلاف في المسلم فيه ، فإذا اشترط المشتري في المسلم فيه من الثياب أن
يكون جيداً ، ثم اختلفا فيه عند التسليم ، فقال المشتري ليس بجيد ، فقد قال
أبو حنيفة إن الحاكم يريد اثنين من أهل الخبرة في تلك الصناعة ، لأن الحاكم
لا علم عنده فيما اختلفا فيه ، فيرجع إلى من له فيه علم ، كما لو احتاج إلى معرفة
قيمة المستهلك ، ولقد قال في ذلك السرخسي : « الأصل في ذلك قوله تعالى :
« فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ، فإن اجتمعوا على أنه جيد بما يقع
عليه اسم الجودة ، وإن كان ليس بنهاية الجودة ، أجبر رب السلم ^(١) على
أخذه ، لأن المسلم إليه وفي بما شرط له ، فالمستحق بالتسمية أدنى ما يتناوله
الاسم ، إذ لا نهاية للأعلى ، فإنه ما من جيد إلا وفوقه أجود منه » ^(٢) .

ونجد أبا حنيفة في فقهه في الثياب يعترف بميزة كل بلد في صناعته ،

(١) رب السلم هو المشتري . لأنه صاحب الثمن المسمى رأس المال ، والمسلم إليه هو البائع .

(٢) المبسوط ج ١٢ ص ١٥٣ .

اعتراف الخبير الممارس ، الفاهم لخواص كل صنف ، ولذلك يجوز في السلم أن يشترط أن تكون الثياب من صناعة بلد معين ، فيصح أن يكون السلم في ثوب هروى ^(١) مثلاً وعلى عكس ذلك إذا كان المسلم فيه حنطة ، فقال مثلاً : حنطة هراة لا يصح فيها السلم ، وقد قال السرخسى في علة ذلك مانصه : « قيل إن ثوب الهروى لا يتوهم انقطاعه بخلاف الطعام ، فالجواب قد يستأصل طعام هراة ، ولا يستأصل حركة هراة ، وهذا ضعيف . . . ولكن المعنى الصحيح في الفرق أن نسبة ثوب إلى هراة لبيان جنس المسلم لا ليعين المكان ، فإن الثوب الهروى ما يلسج على صفة معلومة ، فسواء نسج على تلك الصفة بهراة أو بغير هراة يسمى هروياً . . . ، وإلى هذا أشار إليه في الكتاب ، فقال : « الثوب الهروى من الثياب بمنزلة الحنطة من الحبوب ، يعنى بهذا بيان الجنس ، بخلاف الحنطة ، فإن حنطة هراة ما تنبت بأرض هراة ، حتى إن النابت في موضع آخر لا يلسب إلى هراة ، وإن كان بتلك الصفة ، فكان هذا تعييناً منه للمكان ، ولذلك يتوهم انقطاعه » ^(٢) .

وترى من هذا أن الفقه الحنفى في الثياب يعتبر النسبة إلى المدن ، لبيان الخواص في الصناعة ، لا لبيان المكان ، وذلك كلام الخبير الذى عرف الأسوان ، وخبرها ، وعرف أحوالها ، ومقاصد الناس في العقود .

١٩٩ - ولقد اشترط أبو حنيفة لصحة السلم أن يكون المسلم فيه موجوداً في الأسواق أو في أيدي الناس وقت العقد ، ويسمى موجوداً إلى وقت التسليم ، وقد خالف أبو حنيفة في ذلك مالك والشافعى ، فمالك اشترط الوجود وقت العقد ، ووقت التسليم ، ولم يشترط الاستمرار بينهما ، والشافعى اشترط الوجود وقت التسليم فقط ، ولم يشترط الوجود وقت العقد .

وتحرير الخلاف بين هؤلاء الأئمة الثلاثة ؛ أن أبا حنيفة يشترط الوجود عند العقد إلى التسليم ، فإن انقطع بينهما بطل العقد ، ومالك يشترط هذين الوجودين ، ولكن الانقطاع بين العقد والتسليم لا يبطله عنده ، والشافعي لا يعتبر الوجود إلا عند التسليم ، ووجهة الشافعي أن موجب العقد وهو وجوب التسليم عند حلول الأجل .

ولقد يؤيد رأى مالك أن ابن عباس رضى الله تعالى عنه قال : « إن النبي صلى الله عليه وسلم دخل المدينة ، فوجدهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين ، وربما قال ثلاث سنين ، فقال من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ، والثمار الرطبة لا تبقى إلى هذه المدة الطويلة ، ودع هذا أقرهم على السلم فيها .
وأما حجة أبي حنيفة ، فإنها تقوم على أصليين مقررين عنده :

(أحدهما) أن الديون المترجلة بالموت تصير حالة ، والمسلم فيه دين في ذمة المسلم إليه ، فهو يحل بمجرد وفاته ، ويكون من الواجب على ورثته أن يؤدوا ما كان يجب عليه أدائه .

(ثانيهما) أن قدرة البائع على تسليم المبيع شرط لصحة كل البيع . فيجب أن تستمر هذه القدرة ثابتة ما دام الوفاء واجباً ، وإذا كان الوفاء محتمل الوجوب في أى زمن من الأزمان فيما بين العقد والأجل ، فيجب أن تكون القدرة ثابتة طول هذه المدة .

بناء على هذين الأصلين قرر أبو حنيفة ومعه أصحابه اشتراط وجود المسلم فيه من وقت العقد إلى وقت الوفاء ، لاحتمال وفاة المسلم إليه في أى وقت من هذه الأوقات ، فيحل الدين ، ويكون مقتضى العقد وجوب الوفاء في ذلك الوقت ، ويجب أن تثبت القدرة على التسليم في ذلك الوقت ، فيجب إذن أن يستمر الوجود من وقت العقد ، إلى وقت حلول الأجل ، لذلك الاحتمال .

ولقد يقال إن حياته موجودة معلومة ، فيفرض بقاؤها ، حتى يتم التسليم ، ويكون احتمال الموت احتمالاً بعيداً عن المفروض المعلوم ، فلا يلتفت إليه في الأحكام ، إذ هي تقرر على الأساس الثابت وقتها ، ويفرض استمراره إلى ما بعدها ، إن كان ممكناً ، وذلك الكلام سير على أصل من أصول الشافعية ، وهو أن استصحاب الحال يصلح مقررراً لحقوق منشأها ، إذ جعلت الحياة مفروضة البقاء باستصحاب الحال ، فكانت موجبة صحة العقد بهذا الفرض ، ولكن الحنفية يعتبرون استصحاب الحال دافئاً مانعاً لإسقاط الحقوق ، لا لإنشائها .

ولقد قال في ذلك السرخسي : « فإن قيل حياته معلومة في الحال ، والأصل بقاؤه حياً إلى ذلك الوقت ، وإنما الموت موهوم قبله ، قلنا : نعم ، ولكن بقاءه حياً إلى ذلك الوقت باستصحاب الحال ، فيكون معتبراً في إبقاء ماله على ملكه ، لأني توريثه من مورثه . فهذا الطريق لا يثبت قدرته على التسليم إلا أن يكون موجوداً في الحال حتى تكون حياته متصلة بأوان ذلك الشيء » أي وقت التسليم ، (١) .

هذا مسلك السرخسي في الاستدلال ، وقد سلك الكاساني مسلكاً آخر في إثبات رأى الحنفية ؛ فقال : « إن القدرة على التسليم ثابتة للحال ، وفي وجودها عند المحل شك ، لاحتمال الهلاك ، فإن بقي إلى وقت المحل ثبتت القدرة ، وإن هلك قبل ذلك لانتبت ، والقدرة لم تكن ثابتة ، فوقع الشك في ثبوتها ، فلا تثبت مع الشك » (٢) .

وخلاصة ذلك الكلام أن اشتراط وجوده إلى وقت التسليم إنما كان ليزول كل شك في وجوده عند التسليم ، إذ أن حال التسليم مشكوك في وجوده فيها ، فلا كيلاً يكون ثمة أي غرر ، كان لا بد من وجوده وقت العقد ، وأن يستمر ذلك الوجود إلى وقت التسليم ، الذي هو الأساس في القدرة .

(١) البسوط الجزء الثاني عشر ص ١٥٣ .

(٢) البدائع الجزء الخامس ص ٢١١ .

٢٠٠ — وهذا النظر الذي نظره أبو حنيفة في اشتراط وجود المسلم فيه من وقت العقد إلى وقت التسليم هو نظر الناجر الذي يريد أن يبعد بالتجارة عن كل مواطن الغرر ، ومظان العجز ، بحيث يكون العاقد قادراً على الوفاء . متى لزم ، في الوقت الذي تعين للإيفاء ، فإذا لم يكن على يقين بوجوده وقت ذلك الوفاء ، لم يستيقن بتحقيق القدرة وقت التسليم ، فلنكي يتم ذلك الاستيثاق اشترط هذه القدرة من وقت العقد ، ليسكون البعد عن الغرر ، والعجز .

وهكذا تجد أبا حنيفة في كل مسالكه التجارية ، يحرص على أمرين : الأمانة من كل نواحيها ، والابتعاد عن الغرر ، وتجنب كل مظانه .

ومع أن الحرص على البعد عن كل غرر في العقد قد دفع أبا حنيفة إلى ذلك الشرط ، لكي يتم تنفيذ العقد في إبانته قد تساهل في وجوده بعد وقت التسليم ، ولو لم يتم التسليم ، حتى انقطع عن أيدي الناس ، فإنه في هذه الحال قد قرر أن السلم لا يفسخ بذلك الانقطاع ، لأن العقد قد بعد عن مظان الغرر ، إذ المسلم فيه قد استمر من وقت العقد إلى وقت التسليم ، وبذلك يتقرر العقد ويثبت ، وإذا كان قد انقطع لعارض بعد تقرر العقد وثباته ، وإبعاده عن كل مظان التغيرير بإمكان استيفاء كل أحكامه في أوقاتها المقررة لها بمقتضاه فلا يبطل له من هذه الناحية ، وإنه إذا كان قد عرض له الانقطاع بعد ذلك التقرر والثبت ، قد يعرض له الوجود بعد ذلك فيمكن التسليم ^(١) .

٢٠١ — وإذا كان أبو حنيفة حريصاً كما رأيت على إبعاد العقود عن كل مظان الغرر والجهالة ، فقد اشترط في السلم أن يعين العاقدان عند إنشائه مكان تسليم المسلم فيه . إذا كان له حمل ومثونة ، وخالفه في ذلك صاحبه ، إذ لم يشترطاً ذلك واعتبرا مكان العقد هو مكان التسليم إذا لم يذكر في العقد مكان للتسليم .

(١) الكتاب المذكور ، وقد خالف في ذلك زفر وقال يبطل العقد إذا انقطع ويسترد رأس المال ، لأن الانقطاع من أيدي الناس فيه عجز عن أدائه ، فيبطل العقد كما يبطل إذا هلك المبيع في يد البائع قبل التسليم إذ العجز عن أداء المبيع الموصوف ، كهلاك المبيع المعين .

ومن الحق أن نقرر أن رأى صاحبين كان هو رأى أبي حنيفة أولاً ،
ولم يكن غير رأيه ، وقرر أن بيان المكان شرط ، فهل كان ذلك التغيير . لأنه
لمس في البياعات ما أوجب ذلك التغيير ، ولاحظ في الأسواق أن تلك الجهالة
أفضت إلى النزاع ، وجرت إلى مفاسد هذا الباب من أبواب التجارة ؟ إنا نرجح
أنه غير رأيه لما عين وشاهد ما يفضى إليه ذلك التجهيل من نزاع ، وأنه أراد
أن يحمي بذلك العقد من كل ذرائعه وأسبابه .

ولنسق الآن حجة صاحبين ثم حجته ، أو بالأحرى لنسق ما يمكن أن
يكون حجة رأيه الأول ، ثم ما يمكن أن يكون حجة لرأيه الثاني الذي يرجح
لدينا أنه استمده من التجربة والاختيار ، لا من القواعد الفقهية وحدها .

حجة الرأى الأول ، وهو أنه لا حاجة إلى ذكر مكان الإيفاء ، وأنه عند
عدم ذكره يكون مكان الإيفاء هو مكان العقد ، تقوم على ثلاث شعب :

(١) أن موضع العقد هو موضع الالتزام ، فيتعين لإيفاء ما ألزم به
كلا المتعاقدين ، كموضع الاستقراض ، فهو موضع الأداء ، وموضع الاستهلاك
فهو موضع الضمان .

(ب) أن المسلم فيه دين مقابل برأس المال ، وهو الثمن ، ورأس المال يجب
أداة في مكان العقد ، لأن قبض رأس المال في المجلس شرط في صحة السلم ،
فالمساواة بين العاقدين توجب أن يكون مكان تسليم البديلين واحداً ، إلا إذا
شرط غير ذلك ، فالثابت إذن بمطلق العقد هو التسليم في مكان العقد .

(ج) أن المسلم فيه دين ثبت حقاً المشتري بما سلمه للمسلم إليه في المجلس ،
فكان ثبوت ذلك الدين إذن هو مكان العقد ، فهو مكان ملكية ذلك الحق ،
ومكان ملكية الشيء هو مكان تسليمه ، فن اشترى شيئاً في مكان معين ،
فكان تسليمه هو الذي كان فيه وقت أن ثبتت الملكية عليه فيه .

هذه حجج الرأى الأول ، وكلها أقيسة فقهية ، فيها دقة وفيها إحكام ،
وفيها تطبيق دقيق لقواعد العقود .

أما حجج الرأي الثاني فأساسها أمران :

أحدهما — وهو العباد ، ولعله هو الذى دفعه لتغيير رأيه ، أن فى عدم تعيين موضع التسليم جهالة تفضى إلى النزاع إذ أن استحقاق التسليم لا يكون إلا بعد أجل قد يكون طويلا ، وقد يكون المكان عند حلول الأجل غير صالح للتسليم ، أو يتعذر فيه التسليم ، أو يتعذر تعيينه ، ولذلك أثر عنه أنه قال : « أرأيت لو عقدت عقد السلم فى السفينة فى لجة البحر أكان يتعين موضع العقد للتسليم عند حلول الأجل » (١) وهكذا ترى أبا حنيفة تنتهى به التجربة إلى أن جهالة مكان التسليم تفضى إلى المنازعة ، وأن تعيين مكان العقد ليس فيه جدوى كبيرة تدفع النزاع ، أو تحد دائرته .

الأمر الثانى — أن العقد لا يوجب مكاناً معيناً بنفسه ، ولو كان كذلك ما جاز تغييره بالشرط ، إذ يكون ذلك مخالفة لمقتضى العقد ، ولكن جاز التغيير بالشرط بالاتفاق فدل ذلك أن العقد بذاته لا يعين مكاناً ، وقد يرد هذا الدليل بأن الشروط التى يجرى بها العرف أو يرد بها من قد تأتى بزائد على أحكام العقود ، ومثال ذلك أن حكم البيع المطلق ثبوت الملكية عقب العقد المشترى ، ولكن إن شرط الخيار للبائع لا تثبت هذه الملكية .

وإن كان ذلك القياس فى الإمكان رده بقياس مثله ، فالدليل الأول العملى لا يمكن رده ، وقد يرد على الأقيسة التى ساقوها ، لإثبات أن المكان إذا لم يعين مكان هو مكان العقد ، بأنه فى الاستهلاك والقرض يتعين الاستحقاق فيهما ، لأن الاستحقاق غير مؤجل ، بل يثبت الاستحقاق فور وجوب السبب ، فلا ضرر فى اعتبار أن المسكان الواجب الوفاء فيه هو مكان وجود السبب ، وكذلك رأس المال يجب فور وجود العقد ، بل فى مجلس العقد ،

فكان هو مكان الإبقاء ، ولذلك لم يحز تغيير المسكان ، فلا يقاس عليه تسليم المسلم فيه ، وإن قضية المساواة بين البديلين غير ثابتة في هذا العقد الاستثنائي بالنسبة للتسليم ، إذ هو قائم على تأجيل تسليم أحد البديلين ، وتعجيل الآخر لفائدة يجنيها العاقدان من ذلك ، فلو كانت المساواة في المسكان ثابتة لوجب أن تكون المساواة في الزمان ثابتة ، ولكن انتفت الثانية لأن طبيعة العقد تقتضى ذلك ، فوجب أن تنتفي الأولى .

واستدلال أبو حنيفة يتجه كما نرى إلى الناحية العملية أولاً وهى العماد ، ثم يعاضدها بأقضية تقويها ، وتدعمها ، وتكون أساسها الفقهي ، بينما صاحبان اللذان استمسكا برأيه الأول قد اتجها اتجاهاً نظرياً .

٢٠٢ — هذا الخلاف بين الإمام والصاحبين في الحال التي يكون فيها المسلم فيه مما حمل ومثونة ، أما إذا كان مما ليس له حمل ومثونة ، فقد اتفق الإمام والصاحبان على أن ذكر مكان الإيفاء ليس بشرط ، ولكن الصاحبين استمسكا بأصلهما وهو أن مكان الوفاء هو مكان العقد . لأنه موضع الالتزام . أما أبو حنيفة التاجر العمل ، فهو يرى أن التسليم يكون حيثما كان ، ولو بين العاقدان مكاناً ، لأن الشرط لا فائدة فيه عنده ، فهو في حكم اللغو ، والعقد لم يعين مكاناً . لأن تعيين مكان الالتزام ، حيث تكون الفائدة في التعيين ، ولقد قال في ذلك الصرخسي : « إن الشرط غير المفيد لا يكون معتبراً . والمالية فيما لا حمل له ومثونة لا تختلف باختلاف الأمكنة ، إنما تختلف لعزّة الوجود . أو كثرة الوجود ، فأما فيما له حمل ومثونة فتختلف مالهته باختلاف المسكان ، فإن الحنطة أو الحطب موجود في مصر والسودان ^(١)

(١) المراد بالسوداد هو مانسميه في عرفنا في مصر القرى أو الريف ، والمصر المدينة . وقد فرض الصرخسي كما رأيت أن مالا حمل له ولا مثونة لا تختلف فيه المالية باختلاف المكان ، بل الاختلاف فيها لعزّة الوجود ولكثرتة ولكن ألا يكون اشتراط في التسليم في مكان معين لا لاختلاف المالية بالأمكنة ، إنما لرفع خطر الطريق ، ويكون الشرط فيه فائدة .

جميعاً ، ثم يشتري في المصر بأكثر مما يشتري في السواد ، وما كان ذلك إلا لاختلاف المكان .

وهكذا ترى في فقه أبي حنيفة خبرة التاجر فيما يتعلق بمكان الإيفاء ، إذا كان له حمل ^(١) ومثونة أو لم يكن ، فهو يستمد آراءه من أمور عملية ، وخبرة بالأسواق وعلم بشؤونها .

٢٠٣ - وإعلام رأس المال في السلم لازم لصحته كما بينا ، وذلك ببيان قدره وجنسه ووصفه أو يعينه بالإشارة إليه ، وقد اتفق أبو حنيفة والصاحبان على أن التعيين بالإشارة كاف إذا كان رأس المال قيمياً ، أما إذا كان مثلياً فلا يكتفى بالإشارة . بل لابد من الإشارة مع بيان الجنس والنوع والقدر ، ولو كان معيناً بالتعيين ، وذلك عند أبي حنيفة ، ووافقه في هذا سفيان الثوري ، وخالفه الساجان ، وهكذا نرى أبا حنيفة يسير على وفق منطقة ، وهو التعريف ببدلي العقد بكل ما يمكن من طرائق ووسائل ، فيكتفى في القيمي بالإشارة ، لأنها أقصى ما يمكن من تعريفه ، ولا يكتفى في المثلي بتعريفه بالإشارة ، لأنه يمكن مع الإشارة زيادة التعريف ببيان قدره ، وهو لا يكتفى بالتعريف القابل ما دام قد أمكن الأكثر بياناً ، أما الصاحبان فيريان أن التعيين بالإشارة كاف مادام القبض سيتم في المجلس ، على ما سنبين إن شاء الله تعالى ، ولنوضح بعض التوضيح وجهة نظر كلا الفريقين ، ونوجه رأيه .

(١) الخلاف بين أبي حنيفة والصاحبين بالنسبة لتعيين المكان فيما له حمل ومثونة يجري في أربعة فصول : (أحدها) هذا الذي ذكر في السلم ، (ثانيها) في مبيع إذا كان له حمل ومثونة وهو مؤجل ، (ثالثها) في أجرة الإجارة إذا كانت شيئاً موصوفاً ، ومؤجلاً ، (رابعها) في القسمة إذا كان بدلها شيئاً موصوفاً مؤجلاً له حمل ومثونة . ففي كل هذه الفصول يشترط أبو حنيفة ببيان مكان الإيفاء ، ولا يشترط الصاحبان ، ويعتبران مكان الإيفاء هو مكان العقد ، عند عدم ذكر مكان سواء .

حجة الصالحين أن الحاجة إلى معرفة رأس المال ، إنما هي لدفع الجهالة المفضية إلى النزاع ، وإن هذه الجهالة مدفوعة بالتعيين بالإشارة ، فلا حاجة إلى تعريف وراءها ، ولا فرق في ذلك بين قيمى ومثل ، إذ المثل المعين بالإشارة كالقيمى في معرفته ، فما دامت الإشارة كافية لتعريف القيمى ، فيجب أن تكون كافية في تعريف المثل .

هذا نظر الصالحين أما نظر أبى حنيفة ، فهو أن جهالة قدر المثل قد تفضى إلى جهالة المسلم فيه ، وجهالة المسلم فيه مفضية إلى النزاع ، وبيان ذلك أن المثل لا يضره التبعض ، وقد يرد الاستحقاق على بعضه ، فيكون الباقي مقابلاً بمثله من المسلم فيه ، وإذا لم يكن رأس المال معلوم القدر فى الأصل ، لا تعلم نسبة المستحق إلى الباقي من غير استحقاق . وعلى ذلك لا يعرف مقدار ما يعادله من المسلم فيه حتى يجب أدائه ، فجهالة القدر قد تفضى إلى جهالة المسلم فيه كما رأيت ، وهى مفسدة لعقد السلم مفضية إلى النزاع .

ويرى من هذا أن نظر أبى حنيفة مع دقته ينحو نحواً عملياً ، ولعل ما يقوله مما رآه وعائنه ، ويكون ما رآه وعائنه قد وجه إليه ، وجعله يتجه ذلك الاتجاه .

٣٠٤ — وقد انبنى على ذلك الخلاف خلاف بينهما فى مسائل أخرى تتصل بذلك .

١ — منها الحال التى يكون فيها رأس المال مقابلاً بنوعين من المسلم فيه ، بأن يكون رأس المال مثلاً مائة جنيه ، ويكون المسلم فيه نوعين من القطن ، فإن أباحنيفة يشترط أن يبين مقدار رأس المال لكل نوع منهما . والصاحبان لا يشترطان ذلك اكتفاء بالتعريف الإجمالى والقبض .

٢ — ومنها إذا كان رأس المال نوعين مختلفين . والمسلم فيه واحداً ، كأن يكون رأس المال دنانير ودراهم ، والمسلم قطناً من نوع واحد عرف تمام

التعريف ، فإنه في هذه الصورة يرى أبو حنيفة أن العقد فاسد ، ويرى الصحابيان أن العقد صحيح ويقول صاحب البدائع في بيان بناء الخلاف في هذه المسألة وسابقتها على الأصل السابق:

« ووجه البناء على هذا الأصل ، أن إعلام القدر لما كان شرطاً عنده ، فإذا كان رأس المال واحداً قوبل بشيئين مختلفين كان انقسامه عليهما من حيث القيمة لا من حيث الأجزاء ، وحصّة كل واحد منهما من رأس المال لا تعرف إلا بالظن فيبقى قدر حصّة كل منهما من رأس المال مجهولاً ، وجهالة قدر رأس المال مفسدة للسلم عنده ، وعندهما إعلام قدره ليس بشرط ، فجهالته لا تكون ضارة » (١) .

٢٠٥ - هذا ومن المقرر عند أبي حنيفة والصحابين أن عقد السلم يبطل (٢) إذا انتهى المجلس ، بقبض المسلم إليه رأس المال ، وذلك لأن المسلم فيه دين ، فإذا لم يقبض الثمن في المجلس كان ديناً بدين ، وذلك لا يجوز .

ولقد روى أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الكالئ بالكالئ أي النسبة بالنسبة ، ولأن حقيقة هذا العقد تقتضي أن يسلم رأس المال معجلاً ، لأن معنى السلم والسلف يقتضي أن يقدم مال حتى يعد سلفاً أو سلفاً ، ولقد روى من أسلف فليسلف في كيل معلوم ، كما روى من أسلف فليسلم في كيل معلوم ، والسلم ينبيء عن التسليم ، والسلف (٣) ينبيء عن التقدم فكانت حقيقة ذلك العقد الشرعية والعرفية تقتضي لا محالة تسليم رأس المال .

(١) البدائع الجزء الخامس ص ٢٠٢ .

(٢) لقد قلنا يبطل العقد بعدم القبض في المجلس ، ولم نقل إنه شرط صحة ، لأن العقد يتعقد صحيحاً في أول الأمر .

(٣) البدائع .

ولقد وافق أبا حنيفة في ذلك النظر الشافعي ، وأحمد من بعده ، وارتضى مالك أيضاً أصل الفسكرة ، ولذلك لم يحز تأجيل رأس المال بشرط في العقد ، ولكنه لا يبطله ، لتأخر القبض يوماً أو يومين على سبيل التسامح . فهو لا يشترط القبض في المجلس لبقاء العقد صحيحاً ، كما أنه لا يحجز التأجيل أيضاً .

ويقول السرخسي في تقرير مذهب مالك رضي الله عنه : « وقال مالك يجوز وإن لم يقبض رأس المال يوماً أو يومين ، بعد ألا يكون مؤجلاً ، بمنزلة الثمن في البيع ، فإنه لا يشترط قبضه في المجلس ، إلا أن هنا ، الشرط أن يكون حالاً ، لأن ما يقابله مؤجل ، والنسيئة بالنسيئة حرام ، ولا تنعدم صفة الحلول بترك القبض يوماً أو يومين ، » (١) .

وقبض رأس المال لازم في المجلس لكيلا يبطل العقد ، سواء أكان ديناً أم عيناً ، أى سواء أكان مثلياً معروفاً بالوصف ، أم كان معيناً بالتعيين ، ولكن يقرر الفقهاء أن القياس كان يوجب أن يكون رأس المال إذا كان عيناً لا يلزم قبضه في المجلس لأن ضرورة القبض لكيلا يكون العقد ديناً بدين ، وليس هنا دين بدين بل دين بعين ، ولأن التعيين وتتمام العقد على أساسه جعل الماسكية في رأس المال تنقل إلى المسمم إليه بمجرد العقد ، فلا حاجة إلى القبض لتعيين حقه ، إذ حقه قد آل إليه ، ، من غير حاجة إلى أمر زائد .

هذا هو القياس ، ولكنهم استحسِنوا القبض في حال العين ، ووجه الاستحسان أن الأحكام تناط بالغالب الشائع ، لا بالقليل النادر ، وغالب ما يكون رأس المال أو الثمن في عقود البيوع غير معين بالتعيين ، فكان الحكم على موجب هذه الكثرة الغالبة ، لا على موجب القلة النادرة فالحق الأقل وجوداً بالأكثر .

٢٠٦ - ولاشتراط القبض في المجلس اسكياً يبطل العقد منع الفقهاء الخيارات التي تؤخر حكم العقد عن المجلس ، والتي تجعله غير لازم بالنسبة لأحد العاقدين ، أولها مأ .

ولذلك لايجيزون اشتراط خيار الشرط لأحد العاقدين ، لأنه يمنع القبض إذ القبض لا يتم إلا إذا كان بناء على الملك الذي يثبتته العقد ، وخيار الشرط يمنع ثبوت الأحكام ، حتى لايصير العقد باناً لازماً ، فلا يثبت ملكية المسلم إليه في رأس المال ، والافتراق قبل ذلك مبطل للعقد ، وعلى ذلك إذا اشترط أحد العاقدين الخيار لنفسه مدة معلومة ، فإن افتراقاً على ذلك الشرط ، فالعقد غير صحيح وإن تم القبض ، لأنه قبض غير مبنى على الملك .

واسكن لو أسقط صاحب الخيار الخيار قبل تفرق المجلس ، وقبض رأس المال ، فإن العقد يكون صحيحاً ، لأنه إذا تم القبض في المجلس يندفع السبب الموجب للبطلان ، فيصح العقد ، والقبض لم يكن شرطاً لصحة العقد ، بل كان شرطاً لاستمرار العقد صحيحاً ومنع عروض البطلان بسبب بيع الدين بالدين .

واقعد قال زفر إن العقد لاينقلب صحيحاً ، جرياً على قاعدة عامة عنده ، وهو أن العقد الذي يولد فاسداً ، لاينقلب صحيحاً بزوال سبب الفساد ، كما لو باع بضمن مؤجل إلى أجل غير معلوم ، فإنه لاينقلب العقد صحيحاً عنده ، إذا أسقط المشتري حق التأجيل ، وعند أبي حنيفة وصاحبه ينقلب صحيحاً بزوال الفساد في المجلس .

وخيار الرؤية لا يثبت أيضاً ، فلا يثبت في رأس المال إذا كان ديناً ، ولا في المسلم فيه إذا كان مثلياً ، لأن ثبوته في واحد منهما لا يفيد ، لأنه

دين في الدمة ، وخيار الرؤية إنما يثبت في الأبدال المعينة ، لافي الأبدال المعروفة بالوصف .

ولكنه يثبت هو وخيار العيب في رأس المال إذا كان معيناً بالنعين ، لأنهما يفيدان الفسخ بالرد ، ولأن خيار العيب لا يمنع تمام الصفة بالقبض .

٢٠٧ — هذه نظريات عاجلة ، وإلمامة سريعة بمحالة ببعض أحكام عقد السلم عند أبي حنيفة ، وإنك لتلمس فيه روح التاجر الخبير ، العالم بشئون الناس ، العارف لأساليب التجارة ، وصفق الناس في الأسواق ، وما يثير نزاعهم ، وما يزيل خلافهم ورأيت كيف كان يستنبط الأحكام على ذاك الضوء المنير .

المراجعة والتولية والإشراك والوضيعة

٢٠٨ - هذه عقود تجارية كانت كثيرة بين التجار في عصر أبي حنيفة ، ولعل الأحكام الشرعية التي استنبطها أبو حنيفة تحت ظل كتب الله ، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وهدى الدين الحنيف فيها أدق الأحكام في دلالتها على روح العصر وعرف الناس ، مع الموازنة بينها وبين أحكام الدين الإسلامي عامة ، وفي البيوع خاصة ومع مراعاة الأمانة ، والاستمسك بها ، والابتعاد عن كل ما يثير النزاع .

وإنما سنذكر في هذا الجزء من بحثنا بعض الأحكام التي استنبطها أبو حنيفة في هذه العقود ، نتعرف منها عقل أبي حنيفة لتاجر ، وروحه الدينية ، وهديه الإسلامي .

وقبل أن نخوض في ذلك نتجه إلى تعريف هذه العقود ، وبيانها ، ليكون القارىء متصوراً لها ، قبل معرفة بعض أحكامها .

يتسم الفقهاء عقد البيع بالنسبة الثمن إلى أربعة أقسام : الأول بيع مساوئة وهو البيع الذي لا يلتفت فيه المشتري إلى الثمن الذي اشترى به البائع ، ولا يقيم فيه بذلك الثمن ولا في مقدار الربح بالنسبة إليه .

والثاني بيع مراجعة ، وهو أن يبيع الشخص ماملکه بالثمن الذي اشترى به مع ربح زائد عليه معلوم يذكره للمشتري ويعرفه بالقدر ، أو بالنسبة للثمن السابق كعشرة أو خمسة أو نحو ذلك .

والثالث بيع التولية ، وهو أن يبيع ماملکه بمثل الثمن الذي اشترى به من غير زيادة عليه .

والرابع الوضيعة ، وهي أن يبيع ماملکه بأقل من الثمن الذي اشترى به بقدر معلوم .

هذه هي أقسام البيوع بالنسبة للثمن ، وهناك قسم يدخل في عموم التولية ، ويسمى الشركة أو الإشارك وهو أن يشتري بعض الشيء بما يقابله من الثمن الذي اشترى به من البائع ، فهو نوع من التولية ، إذ هو شراء بما قام عليه من الثمن ولكنه ليس شراء لكل المبيع ، بل هو شراء لبعضه .

٢٠٩ - وأنت ترى من هذا الكلام أن المراجعة والتولية والإشارك والوضيعة يقوم تقدير الثمن فيها على الثمن الأول . إذ هو وثيق الاتصال به ، لأنه إما أن يكون مساوياً له ، أو زائداً عليه أو ناقصاً منه ولذلك يشترط أبو حنيفة وأصحابه أن يكون الثمن الأول معلوماً للمشتري الثاني ، وذلك شرط ضروري لصحة العقد فإذا قال بعتك مراجعة بزيادة قدرها كذا ، أو تولية ، أو وضیعة بنقص قدره كذا من غير أن يبين الثمن الأول ، فالبيع فاسد ، ولكنه فساد قابل للزوال ، إن علم الثمن في المجلس ، فإن لم يعلم الثمن ، حتى تفرق المجلس . فقد تقرر الفساد ، ولا ينقلب من بعد صحيحاً ، لتقرر الفساد ، وإن بين الثمن في المجلس ، فالمشتري أن يختار إمضاء البيع ، وبذلك ينقلب العقد صحيحاً ، أو يختار النسخ فيبطل وإنما كان له الخيار ، لأنه قد حدث خلل في الرضا ، إذ أساس الرضا علم كان بموضوعه ، وتقدير صحيح قد توافرت فيه كل أسباب الحكم الصحيح . وجهالة الثمن لا تتفق مع ذلك ، إذ قد يرضى بشراء شيء بثمن يسير ، ولا يرضى بشرائه بثمن كثير ، فلا يكمل الرضا إلا بمعرفة الثمن ، فإذا لم يعرف كان الخلل في الرضا ، واختلال الرضا يوجب الخيار .

٢١٠ - ولكي تكون المائلة كاملة بين الثمن الأول والثاني مع الزيادة أو النقص أو عدمهما ، يوجب أبو حنيفة ، ويوافق أصحابه على ذلك - أن يكون الثمن الأول مثلياً أي مما له مثل في الأسواق ، ولا يكون قيمياً ، أو لأمثل له في الأسواق ، وذلك لأن تقدير الثمن الثاني مبني على الثمن الأول ، (٢٨ - أبو حنيفة)

فلا بد أن يتوحد الجنس والنوع والصنعة ، وأن يكون التقدير بمقاييس ثابتة لا يدخلها الخدس والظن ، ولا يتوافر ذلك إلا في المثليات .

أما القيميات ، فلا يمكن ضبطها بمقاييس ثابتة لا يدخلها الخدس والتخمين ، فإذا كان معلوم الجنس والنوع والصفة والقدر ، أمكن أن يكون الثمن الثاني من جنسه ونوعه على وصفه ، وبقدره في التولية . وبأزيد منه زيادة معلومة في المراجعة ، وبأنقص منه بقدر معلوم في الوضعية ، وذلك لا يتأتى في القيمي ،

وقد استثبتت صورة يجوز فيها أن يكون القيمي ثمناً في المراجعة والتولية والوضعية وهي الصورة التي يكون المشتري قد آلت إليه ملكية القيمي الذي كان ثمناً في البيع الأول ، فإنه في هذه الصورة تجوز المراجعة والتولية ، والوضعية ، لأن الثمن هو عين الأول ، فهذا اتحاد في الثمن ، لا مماثلة في القدر فقط ، والاتحاد أولى بالجواز من المماثلة في القدر مع الزيادة أو النقص أو غيرهما ، بشرط ألا يدخل في تقدير الزيادة والنقص الخدس والتخمين . بل تكون الزيادة قد علم أنها زيادة قطعاً من غير ظن ، والنقص قد علم أنه نقص قطعاً من غير ظن .

وذلك لأن الزيادة في المراجعة ، والنقص في الوضعية يجب أن يكون كلاهما معلوماً من غير خدس وتخمين .

٢١١ — وكل ما أنفقه البائع على المبيع في سبيل نمائه ، أو الوصول إليه يضاف إلى الثمن ، ويعتبر منه ، فيضاف إليه (إذا كان المبيع ثوباً) أجره القصار والخياط والسمسار ، وإذا كان المبيع من النعم يضاف إليه أجره السائق ، والعلف وغير ذلك مما به نماءه وبقاؤه ، وفي الجملة كل ما جرى الحرف بإضافته إلى رأس المال يعد منه ، وما لم يجر عرف التجار

بإضافته لا يعد منه ، هذا ضابط صحيح مستقيم ، وهما ضابط آخر لما يضاف ، وهو أن ما تزداد به المالية صورة أو معنى يضاف إلى رأس المال ، والخياطة والقصارة والطعام تزداد به المالية صورة ، وما تزداد به معنى أجر الانتقال من مكان إلى مكان ، ومن ذلك أجرة الخمال ، وغير ذلك ، وذلك لأن ماله حمل ومثونة تختلف قيمته باختلاف البلدان ، فنقله من بلد إلى بلد لغرض الاتجار يزيد من قيمته ، وقد قال في ذلك السرخسي :

« إن عرف التجار معتبر في بيع المربحة ، فما جرى العرف بإلحاقه برأس المال يكون له أن يلحق به ، وما لا فلا ، أو نقول ما أثر في المبيع ، فتزداد به ماله صورة أو معنى فله أن يلحق به ما أنفق فيه — برأس المال . والقصارة والخياطة وصنف العين تزداد به المالية ، والكراء كذلك معنى ، لأن ماله حمل ومثونة تختلف قيمته باختلاف الأماكن ، فنقله من مكان إلى مكان لا يكون إلا بكرة . ولكنه بعد إلحاق ذلك برأس المال ولو قال اشتريته بكذا يكون كذباً ، فإنه ما اشتراه بذلك ، فإذا قال قام على بكذا فهو صادق ؛ لأن الشيء إنما يقوم عليه بما يغرم فيه ، وقد غرم فيه القدر المسمى (١) . »

٢١٢ - وإذا زاد البائع الأول شيئاً على الثمن ، وقبله المشتري وباع مربحة فإن الثمن يكون الأصل والزيادة ؛ لأن الزيادة ما دام المشتري قد قبلها فقد التحقت بأصل العقد ، وقد خالف في ذلك أباحنيفة صاحبه زفر ، وجاء الشافعي بعد ذلك ورأى مثل ما رأى زفر ، وذلك لأن الزيارة في نظرهما هبة مبتدأة لا تلحق بأصل العقد ، ولذلك يشترطان فيها التسليم كسائر الهبات .

ومثل ذلك الخلاف يجري في الثمن ، فإذا حط جزءاً من الثمن يبيع مربحة وتولية على أساس الثمن بعد نقصه عند أبي حنيفة وصاحبيه ، وعند

زفر والشافعي تجرى المراجعة والتولية وغيرهما على أساس الثمن من غير حط لأن الحط هبة مبتدأة أو إبراء عن حق ثابت ، فلا يلحق بأصل العقد .

وحجتهم في ذلك « أن الثمن لا يستحق بالعقد إلا عوضاً ، والمبيع كله صار مملوكاً للمشتري بالعقد الأول ، فيبقى ماله ما بقي ذلك العقد ، ومع بقاء ماله في المبيع لا يمكن إيجاب الزيادة عليه عوضاً ، إذ يلزم العوض عن مالك نفسه ، وذلك لا يجوز . . . وكذلك الحط ، لأن الثمن كله إذا صار مستحقاً بالعقد فلا يخرج البعض من أن يكون ثمناً إلا بفسخ العقد في ذلك القدر ، والفسخ لا يكون في أحد العوضين دون الآخر ، (١) » .

وقد احتج لأن حنيفة بأن العقد قد تم بتراضي العاقدين ، فكان الرضا أساس وجوده ، وأصل اعتباره ، وإذا أنشأه بالتراضي ، فلهما أن يغيراه بالتراضي أيضاً والبيع تجرى بين الناس الكسب والربح ، ويعتمدون فيها على طيبة النفس وسماحتها وحسن المعاملة بينهم ، والتراحم الرابط . وقد يستدعى ذلك أن يغير العاقدان وصف العقد من كسب كثير لأحدهما إلى كسب قليل ، أو من كسب قليل إلى كسب كثير ، أو يتراضيا على أن لا كسب وتغييره من وصف مشروع إلى وصف آخر مشروع جائز ، والعقد قائم بينهما يملكان التصرف فيه رفياً وإبراء فيملكان التصرف فيه بالتغيير من وصف إلى وصف لأن التصرف في صفة الشيء أهون من التصرف في أصله ، فإذا كانا باتفاقهما يملكان التصرف في أصل العقد ففي صفته أولى .

وترى من هذا السياق أن أبا حنيفة في هذا الخلاف كان التاجر العمل ، والفقيه النظرى ، وترى مخالفيه قد استولى عليهم القياس الفقهي فقط . ألا ترى أبا حنيفة وهو يلحق الحط والزيادة بأصل العقد يتجه اتجاه التاجر الرحيم الذي يرتبط بغيره من التجار ارتباطاً أساسه حسن التعامل ، وهو لا يفرض

العقد ضربة لازب ، بل يرى أن المشتري قد يكون مغبوناً ، فإذا عاد إلى البائع وطلب منه حط الثمن فقد يحبط منه ، لأن الثقة وحسن المعاملة ، وترغيب الناس توجب عليه ذلك التسامح وكذلك المشتري إذا طلب إليه البائع زيادة الثمن لعين لحقه فحسن المعاملة التجارية أن يزيد ، والتبادل التجارى مستمر ، وليس فى ذلك منة الهبة ، وغضاضة الإبراء ولكنه أساس الاتجار ، وحسن المعاملة المقررة بين التجار .

٢١٣ - وإذا كان الثمن فى هذه البيوع مبنياً على الثمن الأول ، وأنه لا بد من ذكره ، والتعريف به تعريفاً كاملاً فالرضا فيها مرتبط كل الارتباط به ، فإذا علمت خيانة ، بل تبين أن البائع لم يذكر الثمن الأول على حقيقته ، بل دلس فيه بأن ذكر قدرأ أكثر منه ، أو صفة غير صفته ، بأن كان نسيئة ، فذكر أنه معجل أو أبهم كان لذلك أثره فى لزوم العقد فى حدود قد اختلف الفقهاء بشأنها .

ولنذكر ذلك ببعض التفاصيل :

إذا كان الثمن الأول نسيئة ، ولم يبين عند عقد المراجعة ، ثم تبين أنه كان نسيئة ، فقد قال أبو حنيفة إن المشتري مراجعة أو تولية له الخيار به إن شاء أمضى العقد ، وإن شاء فسخه ، لأن عقد المراجعة أو التولية مبنى على الأمانة ، إذ المشتري فيهما قد اعتمد على البائع فى خبرته ، ووثق بأمانته ، فكان من اللازم صيانتة عن الخيانة . وصارت كأنها شرط ضمنى ، فقواتها يوجب الخيار ، كفوات السلامة عن العيب .

ولأنما كان من الضرورى بيانه أنه نسيئة ، ويعتبر الإبهام فى العقد خيانة ، توجب الخيار ، إذ لم يبين ، لأن البيع بالنسيئة يكون الثمن فيه أكثر من البيع بالثمن العاجل ، هكذا اعتاد الناس ، وهكذا تعارفوا ، فكان من الحق على البائع فى المراجعة أو التولية أن يبين ذلك ، ليكون المشتري على بينة من الأمر من كل الوجوه ، فيكون إقدامه إقدام العارف بالأمر من كل نواحيه . .

وكذلك إذا كان الثمن الأول بدل صلح عن شيء أو كان مصالحاً عنه ، لأن الصلح في كثير من الأحيان أو في أغلب أحواله يبني على الخطيئة ، وتسامح أحد العاقدين عن بعض حقه فضاء للنزاع ، وإنهاء الخصومة ، فكان حقاً على البائع أن يبين أن الثمن كان بدل صلح أو مصالحاً عنه ، لتنتفي كل شبهة ، إذ العقد مبني على الأمانة . كما قلنا وكل عقد مبني على الأمانة ، تؤثر الشبهة في الرضا به ، فيكون للعاقد حق الفسخ .

٢١٤ - وإذا كانت الخيانة في قدر الثمن بأن كان الثمن عشرين مثلاً ، فذكر البائع أنه خمسة وعشرون ، ثم تبين ذلك للمشتري مربحة أو تولية ، فقد قال أبو حنيفة في المراجعة للمشتري الخيار بين إمضاء العقد على القدر الذي اتفقا عليه ، أو فسخه ، وفي التولية يحط الثمن إلى القدر الذي تبين أنه كان الثمن الأول ، ولم يوافق على ذلك أصحابه موافقة مطلقة ، بل قال أبو يوسف يحط فيهما ، وافقه في التولية وخالفه في المراجعة ، وقال محمد له الخيار فيها ، نوافقه في المراجعة ، وخالفه في التولية .

ووجه قول محمد أن المشتري قد حصل خسراناً في رضاه ، لأنه قد رضى على أساس ثمن معين ، تبينت الخيانة فيه ، فيثبت له الخيار بظهور الالزام ، كمن يثبت له الخيار بسبب ظهور عيب ، لأن البيع كان على أساس السلامة ، فإذا فات وصف السلامة يثبت الخيار ، وكمن اشترى على أساس وصف مرغوب فيه ، فإذا فات ذلك الوصف يثبت الخيار .

وحجة أبي يوسف أن الثمن الأول هو الأساس في تقدير الثمن الثاني ، وعلى ذلك تراضى العاقدان . فإذا ظهرت خيانة ، وثبتت حقيقة الثمن الأول كان كلا العاقدين ملزماً به ، فيلغى الجزء الزائد ، وينزل الثمن إلى ما تراضيا عليه ، بعد أن كشفت الخيانة ، وعرفت الحال ، فتلغى الزيادة وتعتبر كأن لم

تسكن ، أخذاً لمن رضى برضاه ، وحتى لا ينفذ المدلس بتدليسه .

وحجة أبى حنيفة تقوم على أمرين : (أحدهما) احترام ما ترمى إليه عبارة العاقدين فى العقد ، فالتولية تقتضى ألا يرجح قط والمراجعة تقتضى وجود ربح مطابقاً ، فيجب إذا ظهرت الخيانة أن يعمل على تحقيق مدلول لفظ التولية أو لفظ المراجعة ، فإذا تحقق مدلولها ، وتحقق عند ذلك غرض المشتري أمضى العقد وإن لم يتحقق غرض المشتري الذى كان مطلبه من العقد ثبت للخيار .

ثانيهما — أنه إذا ظهرت خيانة فى المراجعة فات وصف مرغوب فيه ، لأن الرغبة كانت على أساس نسبة معينة بين الربح والثلث ، وإذا فات وصف مرغوب فيه حدث خلل فى الرضا ، فيثبت للمشتري الخيار بين الإمضاء والفسخ .

وبتطبيق هذين الأصلين يكون ثمة الفرق بين المراجعة والتولية ، فإن الخيانة إذا ظهرت فى التولية أخرجت العقد عن حقيقته . وما تدل عليه عبارته فوجب لكى يتحقق مدلول لفظ العقد حط الثمن إلى الثلث الأول . ولم يثبت الخيار للمشتري . لأنه لو ثبت الخيار للمشتري لكان فى أحد الاحتمالين يوجد العقد . وقد خرج عن مدلول اللفظ الذى انعقد به . لأنه انعقد على أساس أنه تولية . وفى إمضائه بالثلث الزائد توجيه له إلى معنى المراجعة ، وذلك يكون بصيغة جديدة وإنشاء جديد ، ولذلك قرر أن يحط الثمن إلى الأصل فى التولية من غير خيار .

أما فى حال ظهور الخيانة فى قدر الثمن فى المراجعة ، فإن العقد لا يخرج عن أصل معناه ، ومدلول لفظه ، لأن المراجعة بيع بالثلث الأول وزيادة ربح ، وذلك ثابت مع وجود الخيانة ، وتسكن المشتري رضى على أساس أن

الربح قدر معلوم ، فتبين أنه قدر أكبر ، فثبت له الخيار لتبين الخلل في الرضا عند الإنشاء .

وهكذا نرى أبا حنيفة في هذه المسألة كان حريصاً على إبعاد العقد عن الخيانة وشبهتها ، وكان حريصاً على تحقيق مدلول الالفاظ في العقود ليؤخذ العاقدون بأقوالهم ويمتنعوا عن الرجوع فيها ، وانزد عليهم مقاصدهم التي سلكوا لتحقيقها سبلا غير مشروعة ، وحريصاً على أن يكون أساس إمضاء العقد صحيحاً . لكي تلتقي آثار التدليس والخيانة .

وكان ذلك التاجر الفقيه عرف أدواء الناس في السوق ، فطب لها ، وعمل على ملاقة آثارها بجعلها في الدائرة المشروعة لاتعدها ، وكان الدواء فيها على قدر الداء لا يعده .

٢١٥ — ولم تر في آراء أبي حنيفة في هذا الباب من أبواب الفقه فكر التاجر الذي تمرس بالسوق ، وخالط الناس ، وعرف ألوانهم فقط ، بل ترى مع ذلك التاجر الأمين المبالغ في أمانته إلى درجة تجاوزت الحد الذي تعارفه الناس في الامانة فإذا كان أبو حنيفة التاجر قد بالغ في الامانة ، وبلغ أقصى مداها ، بل تجاوز المدى الذي يرضيه الخلقيون والدينيون للناس ، فقد أراد أن يكون ذلك هو الفقه في عقود التجارة .

لقد ، أذا أبا حنيفة يبيع ثوب الحرير بدرهمين عندما تستحلفه عجوز بأن يبيعه بما قام عليه ، فإذا استنكرت ذلك بين لها أنه اشتراه وآخر بعشرين ديناراً . ودرهمين فباع الآخر بعشرين ديناراً وبقي عليه بدرهمين ، رأينا ذلك من أبي حنيفة التاجر الأمين .

ثم وجدنا فتهاً له في هذا الباب مماثلة لذلك تمام المائلة ، فيقرر في باب المراجعة أنه لو اشترى شخص شيئاً ، ثم باعه بربح . ثم اشتراه ، فأراد أن يبيعه مراجعة ، فإنه

يطرح كل ربح كان قبل ذلك ويبيعه مرابحة على ما يبقى من رأس المال بعد الطرح . فإذا اشترى بعشرين ، وباعه بخمسة وعشرين ، ثم اشترى بعد ذلك بعشرين فإنه ينزل من رأس المال خمسة ، ويبيعه على أساس أن رأس المال خمسة عشر .

وقد خالفه في ذلك صاحبه ، وقال إنه ينبغي مرابحة على أساس الثمن الأخير الذى اشترى به من غير نظر إلى ما كسبه منه أولاً . وحجته ما فى ذلك أن العقود المتقدمة لا عبرة بها ، لأنها انقضت بكل أحكامها .

وأما العقد الأخير فحكمه قائم ، إذ الملك الذى كان ثابتاً للبائع وقت المرابحة كان مبنياً عليه ثابتاً به فكان هو المعتبر ، فيبيع مرابحة على الثمن الأخير .
وأما حجة أبى حنيفة فأساسها أمران :

أحدهما — أنه ما دامت الأمانة هى المعتبرة فى هذا العقد ، إذ العاقد ما عقد إلا على أساسها ، فشبهة الخيانة مؤثرة ، كما تؤثر الخيانة نفسها ، ونظير ذلك الربا يؤثر فى العقد ، وشبهته يؤثر كما يؤثر هو .

ثانيهما — أن العقد الأخير غير منقطع الصلة بما سبقه من عقود ، ما دام موضوع العقد واحداً ، إذ المبيع فيها جميعاً لم يتغير . ولأن العقد الأخير أكد الربح السابق . إذ كان من الجائز أن يرد البائع بخيار العيب ، وبالعقد الأخير تقرر العقد الذى قبله ، وتقرر الربح الذى صاحبه ، فلا يمكن عدم اعتبارها ما دامت ذات صلة بالعقد الأخير .

على هذين الأصلين قامت حجة أبى حنيفة رضى الله عنه ، فالتحيز عن الخيانة وشبهتها ، وصلة العقد الأخير بالعقد الذى سبقه ، والربح الذى اكتسبه بالعقد السابق ، كل هذا يوجب عليه البيان ، فإذا لم يبين لا يبيع مرابحة إلا على أساس إطرار كل ربحه ، ويكون ما بقى هو رأس المال ، ولا يكون ربح إلا ما ذكر فى العقد الأخير .

٢١٦ - وهكذا ترى أبا حنيفة يسير في تفكيره الفقهي في هذا الباب الخاص ببعض العقود التجارية في الفقه الإسلامي على أساس الأمانة المطلقة ، يستحفظ عليها ، ويتمسك بها مع خبرة تامة بحال الناس وصفاتهم في الأسواق وعرفهم فيها .

وإن ما سقناه في هذا ما قصدنا به شرح هذه الأبواب في الفقه شرحاً كاملاً مستوفى العناصر ، تام البيان ، قد استقصيت أطرافه ، وبينت كل عناصره ، وإنما قصدنا أن نقتبس منها أمثلة تبين عقل أبي حنيفة ، وفكره الفقهي ، وتأثره بممارسة التجارة الأمانة التي كان حريصاً فيها على الأمانة يبالغ في التشدد فيها والاستمسك بها ، وكيف بدا ذلك في فقهه .

صورة من فقه أبى حنيفة

يطلق فيه إرادة الإنسان ولا يقيدها

٢١٧ — كان أبو حنيفة رجلاً حراً يقدر الحرية في غيره ، كما يريد لها لنفسه ، ولذلك كان في فقهه حريصاً كل الحرص على أن يحترم إرادة الإنسان في تصرفاته مادام عاقلاً ، فهو لا يسمح لأحد أن يتدخل في تصرفات العاقل الخاصة به ، فليس للجماعة ، ولا لولى الأمر الذى يمثلها أن يتدخل في شئون الآحاد الخاصة ، مادام لم يوجد أمر ديني قد انتهك ، ولا حرمة قد أبيحت ، إذ تكون حينئذ الحسبة الدينية موجبة للتدخل لحفظ النظام العام . لا لمل الشخص على أن يعيش في حياته الخاصة على نظام معين ، أو يدبر أمر ماله بتدبير خاص .

ولقد نجد أن النظم القديمة والحديثة اللائمة ذوات الحضارات تنقسم في اتجاهاتها إلى إصلاح الناس إلى قسمين . اتجاه تغلبت فيه النزعة الجماعية ، إذ تكون أكثر تصرفات الشخص في كل ما يتصل بالجماعة عن قرب أو بعد تحت إشراف الدولة وهذا كما نرى في بعض النظم القائمة والتي بادت .

والنظام الآخر نظام تنمية الإرادة الإنسانية وتوجيهها بوسائل التهذيب والتوجيه نحو الخير ، ثم ترك حبلها على غاربها من غير رقابة ، وقد قيدت النفس بشكائهم خلقية ودينية تعصمها من الشرور والبعد عن الفساد .

ولعل أبا حنيفة كان يميل إلى هذا القسم الثاني ، ولذا رأيناه يجعل للبالغة العاقلة تمام الولاية في أمر زواجها ، ولم يجعل لوليها عليها من سلطان ، وانفرد من بين الأئمة الأربعة بذلك ، ووجدناه يمنع الخمر على السفه ، وذوى الغفلة ، وعلى المدين ثم وجدناه يمنع كل قيد على ما يملك الإنسان إلا القيود الدينية النفسية ، فوجدناه يبيح ذلك أن يتصرف في ما يملكه بكل

التصرفات مادام في دائرة ماله ، ثم وجدناه في سبيل هذه الإرادة يمنع الوقف ، وهكذا تراه يتجه إلى ترك إرادة الإنسان حرة ليس للقضاء شأن معها إلا عند الاعتماد على غيره ، وهي في كتابها مقيدة بأوامر الدين ، يحاسبها عليها الملك الديان ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر — ولنبين كل مسألة من هذه المسائل ببعض التفصيل ، موضحين رأى أبي حنيفة ، ورأى مخالفه .

ولاية المرأة أمر زواجها

٢١٨ — تعطى الشريعة الإسلامية المرأة من الأهلية — سواء أكانت أهلية وجوب أم أهلية أداء — ما تعطيه الرجل ، فهما فيها سواء ، فثبت للمرأة من الحقوق المالية ما ينبت للرجل ، ويجب عليها مثل ما يجب عليه ، وثا الحق في مباشرة الأسباب التي تنشئ التزامات ، وتوجب حقوقاً لغيرها ، مادامت عاقلة مميزة رشيدة فلها ذمة صالحة لكل الالتزامات ، ولها إرادة مستقلة تنشئ بها تصرفات يقرها الشارع .

٢١٩ — بيد أن الفقهاء إذ يقررون ذلك الحق للمرأة ، وتلك الأهلية الكاملة يقرر جمهورهم أنها ليست لها الحرية المطلقة في الزواج ، وإن عبارتها لاتصلح لإنشائه ، فهي إذا كانت بالغة عاقلة رشيدة لايفرض عليها زوج ، وليست مسلوقة الإرادة في اختيار العشير ، بل لها أن تختار من تشاء من الأزواج ، ولكن ليس لها أن تنفرد في ذلك الأمر ، بل يشترك معها أولياؤها ، ويتولاه بالنيابة عنها أقربهم ، وليس لهم أن يعضلوا فيمنعوها من الزوج الكفء الذي ترضيه ، فإن أساءوا وامتنعوا عن زواجها من الكفء ، فلها أن ترفع أمرها إلى القضاء ، لينع ذلك الظلم فيأمر من يتولى عقد الزواج .

هذا ما يقرره جمهور الفقهاء ، وقد خالفهم أبو حنيفة ، ولم يوافقهم من فقهاء الجماعة إلا أبو يوسف في إحدى الروايتين عنه ، وانفرد رحمه الله بذلك الرأي الحر وهو أن تتولى زواجها بنفسها ، وليس لأحد عليها من سبيل ، وإذا كان الزوج كفئاً ، والمهر مهر المثل ، وإن كان يستحسن أن يتولى عنها وليا العقد ، فإن تولت هي الصيغة فعلت غير المستحسن ، واسكن ما عدت ولا ظلمت . ولا أثمت ، وكلامها نافذ ، لأنه في حدود سلطاتها .

٢٢٠ - ولم يكن ذلك الرأي الذى ارتآه أبو حنيفة بدعاً فى الشرع الإسلامى ولا خروجاً عن سنته ، بل له مستند من الكتاب والسنة والقياس وإن كان يوافق ذلك المنزع الحرفى فى ذلك الفقيه الحر ، ولندكر بعض ما يمكن أن يكون دليلاً له .

(١) أن الولاية على الحر لا تثبت إلا للضرورة ، لأنها تتنافى مع الحرية إذ تقتضى الحرية أن يكون الشخص مستقلاً فى أموره مدبراً لكل شئونه ، لا يحد من سلطانه فى شأن نفسه إلا أن يمتد تصرفه إلى غيره بضرر يناله ، ومنع انعقاد النكاح إلا بعبارة الأولياء ، ولاية تثبت من غير ضرورة إليها ، وتتنافى مع حرية البالغ العاقل من غير حاجة ماسة ، ولا يحتاج بثبوت تلك الولاية قبل البلوغ ، لأنها كانت للعجز بسبب نقصان المدارك ، ولا عجز بعد البلوغ .

ومن جهة ثانية من المقرر أن المرأة لها الولاية كاملة على مالها ، فتثبت كاملة بالنسبة لزوجها ، ولا فرق بين الأمرين ، ومناطق كمال الولاية واحد فيهما ، لأن مناطق كمال الولاية البلوغ مع الرشد ، وقد ثبت كمالها فى المال فيثبت فى الزواج أيضاً .

ومن جهة ثالثة قد ثبت للفقى بمجرد بلوغه عاقلاً ولاية عقد زواجه بنفسه ، فيثبت ذلك أيضاً للفتاة بمجرد بلوغها عاقلة بطريق قياس عليه ، ولا فرق بين الذكر والأنثى بالنسبة للزواج ، فإذا كان الزواج خطيراً فهو خطير عليهما ، وإذا كان فى الزواج احتمال ضرر بالأولياء ، فهذا الاحتمال ثابت بالنسبة للفقى ، وإن لم يكن بقدر الفتاة ، لأن الأولاد من خضراء الدم يجر الأسرة عاراً ، وإذا كان الأولياء يتعبرون بزواج المرأة من غير كنف فقد أعطى لهم حق الاعتراض بل لقد فسد الزواج إذا كان بغير كنف ، وإذا كان لها ولي عاصب على

ماروى الحسن بن زيادة عن أبى حنيفة ، وفى ذلك كفاية للمحافظة على حقوقهم ، ولا يصح أن يتجاوز ذلك إلى حد التضيق عليها فى حريرتها ، ولا سلبها ولايتها .

(ب) هذا اعتماد أبى حنيفة من القياس ، ولذلك القياس سند يؤيده من النصوص الشرعية فى الكتاب ، فقد وجدنا الكتاب الكريم يسند النكاح إليها وهو العقد ، وإضافة العقد إليها دليل على أن لها أن تتولاه بنفسها ؛ ومن ذلك قوله تعالى : « فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره ، فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يترابعا إن ظنا أن يقيما حدود الله ، وفى هذه الآية الكريمة أضاف الله سبحانه وتعالى النكاح إليها ، وهو حدث ، والحدث يضاف إلى فاعله . فإضافته إليها دليل على الشارع للعبارات الصادرة عنها المنشئة للعقد ، ولقد أضاف إليها النكاح مرتين : أحدهما فى قوله تعالى : « حتى تنكح زوجاً غيره » ، والثانية فى قوله تعالى : « أن يترابعا ، فلا يصح أن يشك فى أن تلك الإضافة دليل على اعتبار ما صدر عنها نكاحاً يقره الشارع ، وإلا ماسماه نكاحاً ، وما سسمى ما كان بينها وبين زوجها الأول بعد طلاق الثانى ترابعا ، وعوداً للقديم .

ومن جهة ثانية قد جعل هذا الفعل منها غاية للتحريم وإنهاء له ، ولا ينهى تحريم الشارع إلا أمر يعتبره الشارع مزيلاً لذلك التحريم ، وذلك لا يكون إلا إذا اعتبر الشارع النكاح الصادر عنها المضاف إليها شرعياً من كل الوجوه . ومن الآيات الكريمة التى أضيف النكاح فيها إليها أيضاً قوله تعالى : « وإذا طلقتم النساء ، فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن » ، وقد أضاف النكاح هنا إليها ، فدل على أنه يعتبر إن أنشأته ، وفوق ذلك فى الآية دلالة أخرى على أن الولاية لها كاملة ، وليس للأولياء عليها سلطان إن اختارت من الأكفاء لأن الآية فيها نهى للأولياء عن منعها من الزواج بالأكفاء إذ فيها نهى عن العضل ، وهو التضيق الظالم ، ولذلك يكون منعها

من زواج الكفء والنهي عن شيء يثبت أنه غير حق ولا يرضاه الشارع ،
فهى الأولياء إذن عن المنع دليل على أن المنع ليس من حقهم ، ولا يسوغ
هم ، وذلك دليل على أن للمرأة كامل الولاية فى اختيار الأكفء .

(ج) ولقد ورد أيضاً من الأحاديث الشريفة ما يعد سنداً لمذهب أبى حنيفة
فى حرية المرأة فى الزواج من الأكفء ، من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم :
« الأيم أحق بنفسها من وليها » ، والأيم من لا زوج لها .

وقوله صلى الله عليه وسلم : « ليس للولى مع اثيب أمر » ، وذلك بلارىب
يدل على أن نكاح الثيب بنفسها معتبر من الشارع صحيح عنده ، ولو كان
زواجها لايجوز إلا بالولى لكان له أمر معها ، وذلك يناقى الحديث .

٢٢١ - هذا ما يصح أن يكون حجة لأبى حنيفة الحر فيما انفرد به
من بين الفقهاء فى تقرير الحرية الكاملة للمرأة فى الزواج .

ولكى يلم النارىء بالموضوع من طرفيه ، يجب أن يكون على بينة بحجة
غيره ، ودليلهم ، حتى لا يكون ثمة تحيف عليهم ، وعدم إنصاف لهم ، ولذلك
نسوق حجتهم مفصاة .

لقد احتج الذين قيدوا حرية المرأة فى الزواج ، ولم يجعلوا حقها فى الاختيار
مطلقاً ، ولم يجعلوا ولاية إنشاء الزواج لها بأدلة من القرآن ، والسنة ، والقياس .

(١) أما حجتهم من القرآن فقولته تعالى : « وانكحوا الأياى منكم ،
والصالحين من عبادكم وإمامكم » ، فالنكاح إذا أضيف للمرأة فى القرآن ،
فباعتبار أن آثاره ترجع إليها ، وإلى زوجها ، ولا ترجع أحكامه إلى الأولياء
وأما الإنكاح وهو لإحداث عقد النكاح فقد أضيف فى هذه الآية ومثيلاتها
إلى الأولياء ، وهو نص فى إحداث عقد الزواج ، ومثل ذلك قوله
تعالى « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » ، فى مقابل قوله تعالى : « ولا
تنكحوا المشركات ، حتى يؤمن » ، فلما كان الفعل متعلقاً بإنشاء العقد

للرجل أضعيف النكاح وأثره إليه . ولما كان الأمر متعلقاً بتزويج المشركين من نساء مسلمات لم يجعل الخطاب للنساء ، بل لأوليائهن بنهيم عن الإنكاح بأن يعقدوا للنساء اللاتي في ولايتهن عقداً على مشرك ، وفي كل هذا كانت إضافة الصيغة للرجل ، مع أنها كانت تتعلق بالمرأة ، ولا تتعلق بغيرها ، فإذا كانت الإضافة تكون لمن له الولاية فالولاية للرجل ، وليس في القرآن كله عبارة تضيف الإنكاح إلى المرأة .

(ب) وأما السنة فما ورد في الآثار من أنه صلى الله عليه وسلم ، قال : « إذا أناكم من ترضون دينه وخلقه ، فزوجوه ، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض . وفساد كبير ، ومن أنه صلى الله عليه وسلم قال : « أيما امرأة زوجت نفسها بغير إذن وليها ، فنكاحها باطل ، باطل ، باطل وإن دخل بها فلمهر لها بما أصاب منها ، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له ، أخرجه الترمذى ، وقال فيه : « حديث حسن » ، ولقد جاء فيما رواه ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لانكاح إلا بولي وشاهدي عدل » ، وغير ذلك من الآثار ، وكلها تؤدي إلى معنى واحد ، وهو أن النكاح لا يعقد بعبارة النساء ، بل الذي يتولى الصيغة وإنشاءه الرجل .

(ج) وأما دليل العقل فهو أن النكاح عظيم الخطر ، عميق الأثر في حياة الرجل والمرأة ، يربط أسرتين ، وهو بالنسبة لأسرة المرأة إما أن يجلب خزيًا ، وإما أن يفيد شرفاً ، فأسرة المرأة ينقصها أن تتزوج من خسيس ، والرجل لا ينقصه ولا ينقص أسرته أن يتزوج من الخسيسة ، لأن عقد النكاح بيده لذلك كان لابد من اشتراك أولياء المرأة معها في الرأي ، ولا يصح أن تنفرد دونهم ، لأن عقبي الزواج لا تعود عليها وحدها ، بل تتعدى إليهم ، إما بالاطمئنان ، وإما بالعار .

ثم إن معرفه أحوال الرجال ، وممكنون نفوسهم ، وخفايا شئونهم لا تتم (٢٩ — أبو حنيفة)

إلا بالممارسة والمخالطة ، وتقضى أحوالهم والاتصال بهم ومعرفة كفائهم للمرأة في الزواج يستدعى كل هذا ، وهى لا تتم للمرأة التى تقر فى بيتها ، وتسكن إلى أهلها بل حتى التى تفشى الأسواق ، ولا تمتنع عن مخالطة الرجال ومن السهل على الرجل أن يتعرف بهم ، ويستقصى أخبارهم ، وله من هدوء النفس والاطمئنان ما يجعله يوازن ويتايسر ، حتى يصل إلى اليقين الجازم ، أو الظن الراجح . أما المرأة فقد تدفعها غراراتها وسذاجتها . أو الرغبة الجارحة ، إلى أن ترى حسناً ما ليس بالحسن وكفتاً من ليس بالكف ، فكان من مصلحتها أن يشترك غيرها معها فى ذلك الأمر الجليل الذى يمتد إلى حياتها كلها ، ولا بد إذن من أن يكون وليها معها فى عقد زواجها .

٢٢٢ - هذه أدلة الفريقين فى الأمر الذى خالف أبو حنيفة فيه جمهور الفقهاء وقد انفرد من بينهم بذلك رأى الحر ، الذى يقدر حرية المرأة كاملة فى اختيارها الزوج ، وإنشاء عقد الزواج .
ويجب أن يلاحظ أن أبا حنيفة إذ أطلق للمرأة الحرية ذلك الإطلاق ، قد قيدها بالكف . ومهر المثل ، فهو يقرر أن لها أن تزوج نفسها بمن تشاء بشرط أن يكون كفئاً ، وأن يكون المهر مهر المثل ، فإذا زوجت نفسها من غير كفء فعلى رواية الحسن بن زياد لا يصح الزواج ، بل يفسد إذا كان لها ولى وعاصب لم يتقدم العقد رضاه ، لأن الزواج من غير كفء يضر أسرة المرأة ، وتتمير به ، فكان من حق الأسرة أن تتدخل لمنعها ، وجعل الأمر فى ذلك للولى العاصب القريب ، فإن رضى قبل الزواج تم ولزم ، وإن لم يرض قبل الزواج فسد .

وإن زوجت نفسها بكف وبأقل من مهر المثل ، كان للولى العاصب الاعتراض على الزواج ، أيتم المهر إلى مهر المثل ، أو بفسخ الزواج ، فأبو حنيفة رحمه الله لا يمنع المرأة من حقها خشية سوء الاستعمال ، ولكن يجمع الأولياء حقاً إذا أسادت الاختيار ، وكان ذلك يمس الأسرة .

لا يمنع عاقل بالغ من التصرف في ماله

٢٢٣ - لا يمنع بالغ عاقل قد بلغ رشيداً من ماله ، ولا يجبر عليه في أى تصرف يتصرفه بشأنه ، هكذا يقرر أبو حنيفة عدم الحجر ، وهو بهذا يخالف جمهور الفقهاء ؛ إذ أنهم يقررون الحجر على السفیه ، وأبو حنيفة يمنعه .

والسفيه هو من لا يحسن القيام على تدبير ماله ، فينفق في غير مواضع الإنفاق، والسفيه حالان : (إحداهما) أن يبلغ سفياً ، وقد اتفق أبو حنيفة مع جمهور الفقهاء على أنه لا يعطى ماله ، بل يمنع منه عملاً بقوله تعالى : « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً ، وارزقوهم فيها ، وراكم سوء » .

ولكنه يختلف معهم في هذه الحال في موضعين : (أولها) أن جمهور الفقهاء يقررون أنه يمنع من التصرفات التولية في ماله مع منعه منه فليس له أن يقر بحق غيره ولا أن يبيع ولا أن يشتري . أما أبو حنيفة فقد روى عنه في ذلك روايتان : إحداهما أن ماله لا يسلم إليه ولكن عقوده . وكل تصرفاته القولية صحيحة كتصرفات غيره من العقلاء لأن أهليته تكمل بمجرد البلوغ عنده ، ومنع المال لكيلاً يتمكن من التمكن من إنفاق المال وضياعه ، ولأن المنع تأديب وزجر .

الرواية الثانية : أن الشخص إذا بلغ سفياً استمر الحجر عليه ، فيمنع من ماله ولا تنفذ تصرفاته فيه ، وتلك هي الرواية الراجحة .

(الموضع الثاني) أن جمهور العلماء يقررون أن الشخص إذا بلغ سفياً استمر الحجر عليه ، حتى يرشد ، فلم يرشد لا يرفع الحجر عنه ، ويستمر

ثاقص الأهلية ولو بلغ أرذل العمر لأن علة نقص الأهلية هو نقص العقل أو عدم القدرة على إدارة شؤونه المالية ، فابقيت هاتان الحقيقتان أو إحداهما فالحجر مستمر ، لبقاء علقته ودواعيه .

وقال أبو حنيفة : إن الشخص إذا بلغ خمساً وعشرين سنة دفع إليه ماله ولو كان سفياً ، مادام عاقلاً ، لأنه يبلوغه الخامسة والعشرين لا ينفع فيه زجر ولا تأديب ، ورحم الله أبا حنيفة ، فقد روى عنه أنه قال : « إذا بلغ الخامسة والعشرين احتمل أن يكون جداً ، فأنا أستحي أن أحجر عليه » .

والأصل عند أبي حنيفة أن الشخص متى بلغ عاقلاً كملت أهليته ، ولكن إن بلغ سفياً لا يسلم إليه ماله خشية أن يكون ذلك السفه بفعل الصبا ، وغرارة الشباب الباكر ، فمنع من ماله تأديباً وتربية ، وبعد الخامسة والعشرين لا موضع للتربية ، فليسلم إليه ماله ، وليزق نتائج تصرفاته إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر .

ولقد وجدنا علم النفس يؤيد نظر أبي حنيفة في التفرقة بين حال الشاب قبل الخامسة والعشرين وبعدها ، فعلماء النفس والتربية يقررون أن العادات النفسية والخلقية قبل الخامسة والعشرين تكون في دور التكوين ، وتكون مرنة ورخوة وتكون أكثر مرونة قبل العشرين ، وبعد الخامسة والعشرين تتكون العادات وتتخذ لها مجارى في النفس ، ويصعب جد الصعوبة تغييرها ، فإذا كان الفتى سفياً مبذراً لماله ، وهو لم يبلغ الخامسة والعشرين ، فعسى أن يكون منع المال عنه تأديباً له مغيراً لتلك العادة ، ولكن بعد الخامسة والعشرين يصعب تغييرها ، فليترك حبله على غاربه .

٢٢٤ — هذه حالة السفه الأولى . أما حال الثانية . فهي بلوغه رشيداً ، ثم سفهه بعد ذلك ، وهنا يخالف أبو حنيفة ومعه زفر جمهور الفقهاء مخالفة

مطلقة ، فأبو حنيفة يقرر أنه لا يحجر عليه ، وجمهور الفقهاء يقررون الحجر عليه .

ومن هذا يتبين أن أبا حنيفة يسير على أصل واحد ، وهو أن من يذر في ماله ليس لأحد أن يحجر عليه ، وهو كامل الأهلية سواء أبلغ عن تلك الحال . أم عرضت له بعد بلوغه رشيداً ، لا نقص في تصرفاته مطلقاً بيد أنه إن أبلغ سفيهاً يمنع عنه ماله مدة من الزمان ، عملاً بنص الآية ، وتأديباً له وزجراً في التأديب والزجر .

أما إذا بلغ غير مبذر فليس لأحد عليه من سبيل ، وهو صاحب الشأن في ماله ينفقه حسبما يشاء ، والله وحده محاسبه .

ولنذكر لك ما عساه يكون سنداً له من مصادر الشرع الشريف ، كما نذكر حجة الجمهور ، وليتأمل القارىء وجهة نظر الفريقين .

٢٢٥ — وقد استدلل لمذهب أبي حنيفة بأدلة من القرآن الكريم ، وبآثار صحاح من السنة النبوية ، وبأصول فقهية استقامت عنده .

(١) فأما القرآن فعموم قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود » وقوله تعالى : « وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولاً » وقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » وغير ذلك من الآيات التي وردت في الحث على الوفاء بكل التزامات العقود وهو مخاطب بها ، مكلف كل التكليف ، مأمور من غير نقص بأوامرها ، إذ السفه لا يمنع التكليف ولا يسقط الخطاب ، والتبذير لا يمنع المبذر من الدخول في عموم المؤمنين المكلفين وإذا كان الأمر كذلك فالمبذرون مطالبون بمقتضى التكليف العام وتوجه الخطاب لهم — بالوفاء بعقودهم ، سواء أكانت هبات مالية أم عقود مبادلات ما دام مناط الالتزام

قد تحقق . وهو التراضي ، ولو قلنا إن المبذر لماله — بعض عقوده باطلة ، وبعض عقوده غير نافذة لكان مؤدى ذلك أن يكون الوفاء غير مطلوب منه ويكون ذلك تخصيصاً لعدم القرآن الكريم بغير نصوص صريحة قاطعة في دلالتها . ولم يقم من النصوص القرآنية والأحاديث المشهورة ما يصلح مخصصاً للقرآن الكريم ، وإذن فكل عقود المبذر واجبة الوفاء ، والحجر عليه ليس له أساس من الشرع الإسلامى .

(ب) وأما السنة النبوية فقد روى قتادة عن أنس بن مالك أن رجلاً على عهد رسول الله ﷺ كان يبتاع ، وفى عقده ضعف . فأتى أهله نبي الله ﷺ فقالوا يا نبي الله : أحجر على فلان ، فإنه يبتاع وفى عقده ضعف ، فدعاه النبي ﷺ ، ونهاه عن البيع ، فقال يا رسول الله : إني لا أصبر عن البيع ، فقال رسول الله ﷺ : إن بعت فقل : لا خلافة لك الخيار ثلاثاً .

وقد روى ابن عمر أن رجلاً ذكر لرسول الله ﷺ أنه يخدع فى البيع ، فقال النبي ﷺ له : « إذا بايعت فقل لا خلافة » .

فدل هذا على أن الرجل الذى يغبن فى البياعات ، وهو من نوع السفهاء وذوى الغفلة بلا ريب لا يجمع من التصرف فى ماله ، ولو كان يمنع لأجاب النبي ﷺ أهل الرجل إلى ما طلبوا ، ولكنه لم يجبههم ، بل طالب إلى الرجل أن يمتنع مختاراً عن البيع ، ويستترشد برأى غيره أو يشترط لنفسه الخيار ، ولو كان جزاء الغبن والتبذير المنع من التصرف لمنعه النبي ﷺ من التصرفات ، بعد أن ثبت الوصف الموجب للمنع والحجر ، ولكنه لم يفعل ، فدل ذلك على أن السفه والغفلة كلاهما لا يوجب حجراً ولا منعاً .

(ج) وأما دليل ذلك من رأى ، فن وجهين :

أحدهما — أن الشخص يلوغ عاقلًا سفهياً أو غير سفه قد بلغ حد

الإنسانية المستقلة ، والشخصية المنفردة بشؤونها ، فأى منع له من التصرفات أذى لإنسانيته وإهدار لآدميته ، ومن السكرامة التي يستحقها الإنسان بمقتضى هذه الإنسانية أن يكون مستقلاً في أمواله وإدارتها ، ينال الخير من تصرفاته الحسنة ، ويتحمل مغبة تصرفاته السيئة ، ولا يصح لأحد أن يقول إن من مصلحته الحجر عليه ، فإن الحجر في ذاته أذى لا يعده أى أذى ، إذ لا شيء آلم للحجر من إهدار أقواله .

ولا يصلح لأحد أن يقول إن مصلحة الجماعة في الحجر على السفهاء حجراً مالياً لأن مصلحة الجماعة أن تنتقل الأموال إلى الأيدي التي تحسن استغلالها ، بدل أن تبقى على ذمة من لا يحسنون القيام عليها ، ويقام غيرهم لحراستها إن من مصلحة الجماعة أن تنتقل الأموال من الأيدي الخاملة إلى الأيدي العاملة ، لكي يتمكن الإنسان من أن يكشف عن كل مافى الأرض من كنوز ، وإذا وصل المال إلى يد رعاء لم تستطع إمساكه ، فليترك لتلقفه يد أخرى تستطيع المحافظة عليه واستغلاله ، فنع السفهاء والحجر عليهم ليس إذن مصلحة للناس ، ولا مصلحة للسفهاء ، إذ هو أذى لإنسانيتهم ، وإذا كان أبو حنيفة قد استجبا أن يحجر على ابن الخامسة والعشرين فذلك دليل على مقدار علو شأن الإنسانية في نظره رحمه الله تعالى .

ثانيهما — أن السفه غير محجور عليه من عقد الزواج بمهر المثل ، وغير محجور من الطلاق والعتاق ، بل موضع الحجر عليه الأمور الخاصة ، وكيف يكون حراً في الزواج والطلاق والعتاق ، ويكون مقيداً في الأموال !! إن الزواج أخطر شأناً ، ويحتاج إلى رأى وحسن تدبير ، فكان أخرى بالمنع ، فإذا نفذ باتفاق الفقهاء فكان أولى بالإنفاذ العقود المالية ، لأن خطرهما أقل ، وشأنها عند الله والناس أهون ، وسوء المغبة فيها أقل من الزواج إن لم يحسن التصرف فيه ثم إن جواز الزواج ، والطلاق دليل على كمال الأهلية

وصلاحية العبارة لإنشاء العقود والالتزامات ، وترتب آثارها من غير توقف على إرادة أحد فلا وجه إذن للنسج ، وإنه لمن الغرابة أن ينفذ عقد زواجه ، ولا ينفذ عقد إيجاره لحانوت أو ما يشبهه .

ولقد قرر الفقهاء الذين حجروا عليه أن إقراراته في غير المال نافذة ، وفي المال غير نافذة ، فإن أقر بحد أو قصاص أقيم عليه الحد ، واقتصر منه ، فكيف يسوغ إقراره في هذه الحال ، وينفذ فيه الحد والقصاص ، وهما يستقطن بالشبهات ولا ينفذ إقراره بالمال ، وهو أهون شأنًا وأقل خطراً ، ويثبت مع الشبهة .

٢٢٦ - هذه الأدلة هي التي تؤيد رأى أبي حنيفة ، أما ما يساق للجمهور الفقهاء من الأدلة ، فيعتمد على بعض نصوص قرآنية ، وبعض آثار عن الصحابة ، وأوجه من الرأى والنظر .

(١) فأما القرآن فقوله تعالى : « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً ، وارزقوهم فيها واكسوهم ، وقولوا لهم قولاً معروفاً » وقوله تعالى : « فإن كان الذي عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً ، أو لا يستطيع أن يمل هو ، فليملل وليه بالعدل ، فدللت الآية الأولى على أن السفه لا يسلم إليه ماله ، بل ليس له التصرف في ماله . إلا أنه يرزق ويكسى ، أما وسائل تنمية المال وحفظه وصيافته فليست له ، وتأيد هذا المعنى بالآية الثانية ، لأنها فرضت أن للسفيه ولياً هو الذي يتولى إنشاء صيغة عقد المداينة ، وإملاء الكتابة ، ولو كان للسفيه أن يتولى العقود ، وينشئ التصرفات المالية ما كان له ولي يتولى عنه ، وما أمر الله وليه أن يتولى الإملاء عنه بقوله تعالى : « فليملل وليه بالعدل » وإذا كان السفيه لا يعطى ماله ، ولا يتصرف فيه ، وله ولي ، فهو محجور عليه (١) .

(١) رد أبو حنيفة هذا الدليل بأن المراد من السفهاء في الآية الأول الصغار لأن =

(ب) وأما الآثار المروية عن الصحابة ، فهي ما روى عن عبدالله بن جعفر ابن أبي طالب أنه أتى الزبير بن العوام ، فقال إني ابتعت بيعاً ، ثم إن علياً يريد أن يحجر علي ، فقال الزبير فإني شريكك في البيع ، فأتى علي عثمان بن عفان ، فسأله أن يحجر علي ابن أخيه عبدالله ، فقال الزبير : أنا شريكه في البيع ، فقال عثمان : كيف أحجر علي رجل شريكه الزبير ؟ فدل هذا علي أن الحجر علي السفينة قضية معروفة عند الصحابة ، وإلا ما طلبها علي ، ولم يستنكر أحد من الصحابة طلبه ، فلم ينكره الزبير ، ولم ينكره عثمان ، وإن كان كلاهما رأى أن عبدالله بن الزبير قال عندما باعت بعض رباعها لتنتهين ، وإلا حجرت عليها ، فقالت لله علي ألا أكله أبداً ، فهذا يدل علي أن الزبير وعائشة قد رأيا جواز الحجر (١) .

وأما دليلهم من الرأي والنظر ، فهو مصلحة السفينة المالية في منعه ، فإن ترك وشأنه ضاع ماله ، وكان كلا علي الناس ، وإن سبب الحجر فيه متحقق ، فإن السبب في الحجر علي الصغير الخوف من ضياع ماله (٢) وضياع المال في السفينة واضح ، لأن تبذيره محقق لا ريب فيه ، وإذا كان سبب الحجر متحققاً فيه ، فلا بد أن يتحقق أثره ، وهو الحجر بالفعل ، هذا ومن مصلحة الناس أن يحجر علي سفنهم لأنهم إن أضاعوا أموالهم كانوا عالة علي المجتمع يطعمهم ويكسوهم أو يعيشوا في الأرض فساداً .

هذه أدلة الفريقين ، أو ما عساه أن يستدل به للفريقين ، ونرجو أن نكون قد حكيناها علي وجهها .

أل للعهد الذكرى والمذكور هم اليتامى ، فهم الصبيان أو الذين بلغوا السهء ، ولم يصلوا إلي خمس وعشرين وكذلك المراد في آية المدائنة . ولا دليل بين أنهم المذرون . (١) يصح أن يرد هذا الاستدلال بأن الأثرين لا يتجاوزان أنهما فتاوى للصحابة وفتوى الصحابي ليمت حجه معارضة للنص فلا يصح الرجوع إليها عند وجود النص . (٢) يخرج رأى أبي حنيفة علي أساس أن العلة في الحجر علي الصبي هو العجز بسبب الصبا ، وذلك لا يتحقق في السفينة .

منع أبي حنيفة الحجر على المدين

٢٢٧ -- وقد كان أبو حنيفة متمسكا برأيه كل الاستمساك في إطلاق حرية القول والرأى للبالغ العاقل ، فهو لا يسمح بإهدار أقوال المدين فيما يملك قط ، فلا يحجر عليه في تصرف مالى ، ولا يمنع من أى إقرار يقره ، وسواء أكان بمال أم بغيره .

وقد اتفق العلماء على أن القاضى له أن يحبس لاداء ديونه إذا كان مليئاً ، يستطيع الأداء . وذلك لأن مطل الغنى ظلم ، والظلم يجب رفعه ، فيحمل المدين على رفعه بالحبس ، فيؤدى ماعليه من حقوق ثابتة حكم بها القضاء ، وهو يستطيع ، إذ لديه من المال ما يؤدى منه .

وقد وافق أبو حنيفة جمهور الفقهاء في ذلك القدر ، لأنه السبيل الذى يبرر سلوكه لاستيفاء الدائن دينه ومنع ظلم المدين بمطله وامتناعه عن الوفاء مع القدرة عليه ، وبذلك يجمع بين مصلحة الدائن ، وحرية المدين بالقدر الممكن . ولكنه خائف جمهور الفقهاء بعد ذلك في أمرين :

(أحدهما) فى جواز الحجر عليه ، ومنعه من التصرفات القولية ، وإبطال هذه التصرفات إذا لم يحجزها الدائنون .

(وثانيهما) فى جواز بيع مال المدين جبراً عنه وفاء لدينه .

٢٢٨ — وبيان ذلك أن جمهور الفقهاء مع تقريرهم حبس المدين وملازمته لحمله على الوفاء بالدين أجازوا الأمرين السابقين ، لیتم الوفاء بالفعل ، فكان الدائن عندهم له حقان : حق المطالبة بالحبس للحمل على الوفاء ، وحق الحجر ، والمطالبة ببيع مال المدين ، لیتم الوفاء .

والحجر إنما يكون عندهم إذا كانت الديون مستغرقة كل ماله ، ويكون

موضوع الحجر هو المال الذي كان للمدين وقت الحكم بالحجر ، أما المال الذي يكتسب بعد الحجر عليه ، فأقواله فيه تنفذ ، ولا تحتاج إلى إجازة الدائنين وحجتهم في ذلك أن مصلحة الناس في ذلك الحجر ، لأنه لو نفذت تصرفاته وإقراراته ، لأدى ذلك إلى ضياع حقوق الدائنين ، إذ يبيع أمواله بيعاً صورياً ليهرب من الديون ، أو يقر بالمال لغير الدائنين ، فتذهب حقوقهم ، وتضيع أموالهم ظلماً ، ويجب الاحتياط لحفظ الأموال ، وهو ظالم بالامتناع عن الأداء ، لحقوق الدائنين أولى بالاعتبار ، لأنها لا ظلم فيها .

وحجة أبي حنيفة أن الحجر عليه فيه ضرر أكثر من الضرر اللاحق بالدائنين في تأخير حقوقهم ، لأن إهدار الأقوال ضرر كبير لا يعد له تأخير الحقوق ، وأنه يمكن الجمع بين حقه في حرية القول وتنفيذ التصرف القولي وحقوقهم في الاستيفاء ، وذلك بحبسه وحمله على الوفاء ، وضرر الحبس دون ضرر إهدار القول ، وفيد الكفاية لرعاية حقوق الدائنين ، وإن خوف التلجئة بأن يبيع أمواله ويضيع حقوقهم أمر غير واقع ، ولا يصح أن يدفعنا الحرص على حقوق الدائنين ، بإزالة ظلم واقع بالمدين ، لخشية ظلم متوقع أو موهوم الدائنين .

وهكذا يدفع أبا حنيفة الحرص على حرية العاقل البالغ إلى منع الحجر على المدين ولو وقع في ظلم المطل ، ويكتفى في الحمل على الوفاء بالحبس .

٢٢٩ - أما الأمر الثاني وهو بيع أموال المدين فقد قرر صاحبان مع جمهور الفقهاء أن البيع يجوز إذا طلب الدائن وأمر القاضي سواء أكانت أموال المدين مستغرقة بالديون أم غير مستغرقة ، بل يجوز الأمر بالبيع ، ولو كانت الديون لا تستغرق المال .

وقد استدلوا على ذلك بأدلة من الآثار ، ودليل من الفقه والرأى .
أما الآثار فيبيعه صلى الله عليه وسلم مال معاذ في أداء ديونه ، وذلك لأن معاذاً رضي الله عنه ركبته ديون فباع النبي ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بنسبة ديونهم .

ولقد باع عمر بن الخطاب رضى الله عنه مال أسيفع جهينة في أداء دينه . وكان قد اقترضه ليسبق الحاج ، وقال في ذلك عمر رضى الله عنه : « أيها الناس إياكم والدين ، فإن أوله هم ، وآخره حزن ، وأن أسيفع جهينة قد رضى من دينه وأمانته أن يقال سبق الحاج ، فأدان معرضاً ، فأصبح وقد دين به ، ألا إني باع عليه ماله ، فقام ثمنه بين غرمائه بالخصص ، فمن كان عليه دين فليقد » (١) .

قال عمر بن الخطاب هذا في جمهرة المسلمين ، ولم ينكر عليه أحد ، فكان هذا اتفاقاً من المجتمعين على جواز بيع مال المدين للوفاء .

وأما الدليل من الفقه والرأى فهو أن الأصل أن من يتمتع من الوفاء بحق وجب عليه ، واستحق الوفاء ، ينوب القاضى منابه في ذلك ، وذلك لأن امتناعه مع وجوب الوفاء ظلم ، وللقاضى ولاية رفع الظلم ، وقد تعين البيع طريقاً لرفعه ، فكان للقاضى الأمر بالبيع لرفع ذلك الظلم .

وحجة أبى حنيفة في استمساكه بحرية المالك فيما يملك حرية مطلقة - تقوم على أساس من عموميات القرآن الكريم ، والحديث النبوى ، وأصل من الفقه والرأى .

أما القرآن الكريم ، فقوله تعالى « لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » ، فهذه الآية تصرح بأن أساس البيوع التراضى فلا بد من رضا المالك ، وإذا باع القاضى جبراً عنه ، فليس في ذلك رضا ، فلا يجوز . وأما الحديث النبوى ، فهو قوله صلى الله عليه وسلم : « لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة نفس منه » ، ونفسه لا تطيب ببيع القاضى ماله جبراً عنه .

وأما الفقه والرأى ، فهو أن المطالب به ليس هو البيع ، بل الوفاء ، ولا يتعين البيع سديلاً للوفاء ، فقد يرزقه الله مالا آخر يكون فيه الوفاء ، وإذا

كان البيع ليس متعيناً سبيلاً للوفاء ، فليس بمنع لرفع الظلم ، وإذن فليس للقاضي أن يلجأ إليه لأن من حقه رفع المظالم ، وسلوك ما يتعين طريقاً لذلك ، ولم يتعين البيع طريقاً ، والحبس سبيل للجبر على الوفاء ، متفق عليه ، وقد ورد به الأثر فلا يسلك سواه لرفع الظلم .

وأما حديث معاذ رضى الله عنه فيدفع الاحتجاج به بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما باع مال معاذ بطلب معاذ نفسه ، لأنه ما كان في ماله في ظاهر الأمر وفاء ، فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتولى بيعه ، لينال بركته صلى الله عليه وسلم ، فيكون فيه وفاء . ولا يظن بمعاذ رضى الله عنه أنه كان يأبى أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالوفاء أو البيع .

وأما الأثر المروى عن عمر رضى الله عنه فإنه كان قد وجد بيع يحمل على أن ذلك كان برضاه ، وإن لم يكن بيع ، وإنه قسم ماله بين الدائنين ، فيعمل على أن المال كان من جنس الدين ، ويجوز ذلك للقاضي بلا ريب .

٢٣٠ — هذا هو رأى أبى حنيفة في الحجر على المدين ، وبيع القاضي ماله جبراً عنه ، ترى فيه أبا حنيفة يسير على رسمه لنفسه ، وهو الاستمساك بحرية المالك في ملكه حرية تامة ، فلا يمنع من التصرف ، ولو كان المنع في مصلحة نفسه ، لأنه أدرى بهذه المصلحة ، ولأن ضرر إهدار القول فوق ضرر الحرمان من المال .

ولا يمنع من التصرف لمصلحة غيره ، لأن الظلم الذى يقع عليه بذلك المنع فوق الظلم الذى يقع بغيره ، ولأن إهدار قوله لا يتعين سبيلاً لدفع الظلم الواقع على غيره .

كل مالك حر فيما يملك

٢٣١ - تذكر كتب ظاهر الرواية أن أبا حنيفة يرى أن المالك حر في ملكه ، يتصرف فيه كيف يشاء ، بلا قيد قضائي يقيد ، وليس لأحد إجباره على شيء لا يريد في ملكه إلا لضرورة أو نقص في أهليته ، كما أنه ليس لأحد منعه من التصرف في ملكه ، ولو تضرر من ذلك غيره ، إلا إذا كان لغيره في ملكه حق عيني ، كحق صاحب العلو على السفلى .

وذلك لأن معنى الملك يقتضى إطلاق اليد من التصرف إطلاقاً تاماً ، والمنع إنما يكون لتعلق حق غيره به فإذا لم يتعلق به حق عيني لا يمنع ، وعلى ذلك يكون للشخص أن يصنع في عقاره ما يشاء ، فله أن يفتح النوافذ في بيته من غير قيد ولا شرط ، وله أن يحفر بئراً أو بالوعة ، ولو كان ذلك يوهن بناء جاره ، ولو فعل شيئاً من ذلك أو مثله حتى وهن الجدار فسقط ، لا ضمان عليه ، لأنه لم يتعد على جاره مادام ما يفعله في دائرة ملكه ، ولا ضمان إلا مع التعدي ، ولأن منعه من الارتفاع بملكه — فيه ضرر ينزل به من غير مبرر يبرره ، ولا يصح أن يدفع الضرر عن غير المالك بضرر المالك لأن في ذلك نقضاً لأصل الملكية : إذ لو كان الضرر يبرر منع المالك من التصرف لفقد المالك حرية التصرف ، وليست حرية التصرف إلا معنى الملك .

٢٣٢ - هذا رأى أبي حنيفة في مدى حق الملكية ، وحرية التصرف ، يطالبها في الملك إلى أقصى غايتها ، ويمنع القضاء من التدخل لدفع الضرر عن غير المالك ، مادام التصرف في دائرة الملكية ، وما دام غيره ليس له حق عيني متعلق بماله .

ولكن هل معنى ذلك أن المالك لا قيد يقيد ؟ لقد ترك التقييد للديانة ،

للقضاء فإن الديانة توجب عليه ألا يؤذى جاره ، ولا يستخدم ما يملك طريقاً لأذى غيره ، وإن أزع الدين فوق كل وأزع ، فهو إذ منع القضاء من التدخل ، لم يستجز الأذى ، بل قرر أن ذلك حرام ديانة ، وإن لم يتدخل القضاء ، وترك ذلك للناس يسوونه فيما بينهم . وقد يجدى أكثر مما يجدى تدخل القضاء ، فإن تشابك المنافع يحملهم على الجادة أكثر مما يحملهم سلطان القضاء ، ويروى في ذلك أن شخصاً شكاً إلى أبي حنيفة من بئر حفرها جاره في داره ، وأنه يخشى منها على جداره فقال أبو حنيفة احفر في دارك بجوار تلك البئر بالوعة ، ففعل ، فنزت البئر ، فكبسها ما لكها ، وترى من ذلك أنه لم يذكر للشاكي أن له أن يجبر جاره على كبس البئر بالالتجاء إلى القضاء ، بل ذكر له تلك الحيلة ، وليست إلا من قبيل التصرف في المالك ، وهي ضرر قد دفع ضرراً ، فلم الفريقان من الأذى ، وهكذا يقاقل السوء بالسوء فتكون السلامة .

٢٣٣ — هذا هو رأى أبي حنيفة رضى الله عنه في تصرف المالك في ملكه ، لا يمنعه من الضرر غيره بحكم القضاء ما دام تصرفه في دائرة ما يملك ، وإنما يمنعه بحكم الديانة ، وبتقدير الناس فيما بينهم .

ولكن جاء المتأخرون من فقهاء الحنفية ، فاستحسنوا أن يمنع الجار من التصرف في ملكه تصرفاً يضر بجاره ضرراً فاحشاً يديناً ، لحديث لا ضرر ولا ضرار ، ولأن الناس في عصورهم قد تركوا ما أوجبه عليهم الدين من وجوب رعاية الجار ، فحقت عليهم كلفة القضاء ، لحملهم على منع الإضرار إذ لم يكن عندهم من الضمير المتدين ما يرغمهم ، وليس القضاء إلا منفذاً لأحكام الشرع ما أمكن التنفيذ .

ولا يتدخل القضاء لمطلق ضرر ، بل الضرر الفاحش البين ، وقد حده كمال الدين بن الهمام في فتح القدير فقال : « هو ما يكون سبباً للهدم ،

وما يوهن البناء سبب له ، أو يخرج عن الانتفاع بالكلية ، ويمنع الحوائج الأصلية كسد الضوء بالكلية .

ولا يعتبر من الضرر الفاحش منع أشعة الشمس ، أو سد منافذ الهواء على المساكن ، لأنه يمكن الانتفاع مع ذلك في الجملة .

وهذا الذى سار عليه المتأخرون هو رأى مالك ، فقد جاء في تهذيب الفروق للقرافي مانصه : « ما هو معلوم لاشك فيه أن من ملك موضعاً له أن يبنى فيه . ويرفع فيه البناء مالم يضر بغيره ، وأن له أن يحفر فيه ماشاء ويعمق ماشاء مالم يضر بغيره ، فالانتفاع بالمالك عند مالك رضى الله عنه مقيد بقيد ، وهو عدم الإضرار بغيره .

الوقف لا يقيد الواقف ولا يلزم ورثته

٢٣٤ - سار أبو حنيفة على الأساس الذي قرره ، أو يؤخذ من فروعه أنه قرره ، وهو أن المالك لا يقيد في ملكه المطابق ، فلا يقيد قاض ، ولا يمنع من التصرف ، ولو لحق غيره بعض الضرر من تصرفه ، وإذا كان الدين أمره بالأداء ، فإن ذلك متصل بالتدين النفسى ، لا بالمنع القضائى . وإذا كان القضاء لا يقيد ، فهو أيضاً لا يقيد نفسه ، وعلى ذلك لا يلزم الوقف ، لا فى حقه ، ولا فى حق ورثته ، وعلى ذلك فالوقف عنده يأخذ حكم الإعارة ، ويجوز جوازها ، كما صرح بذلك صاحب الإسعاف ، إذ قال « الصحيح أنه جائز عند الكل . وإنما الخلاف بينهم فى لزوم وعدمه ، فعند أبى حنيفة رحمه الله يجوز جواز الإعارة ، فتصرف منفعته إلى جهة الوقف ، مع بقاء العين على حكم ملك الوقف ، ولو رجع عنه حال الحياة جاز مع الكراهة . »

ولقد قال صاحب البدائع إنه يجب وجوب النذر ، عند أبى حنيفة فقد جاء فيه : « لا خلاف بين العلماء فى جواز الوقف ، فى حق وجوب التصديق مادام حياً ، حتى إن من وقف داره أو أرضه يلزمه التصديق بغلة الدار والأرض ، ويكون بمنزلة النذر بالتصدق بالخلة . »

والتوفيق بين ما ذكره صاحب البدائع ، وما ذكره صاحب الإسعاف أن صاحب البدائع يذكر ذلك الوجوب من ناحية الديانة ، إذا كان الواقف لجهة البر ، وصاحب الإسعاف يذكر الجواز من ناحية القضاء ، وفى كلتا الحالتين لا يقيد الوقف المالك عند أبى حنيفة فلا يمنع من التصرفات ، وتمضى على ما يريد ، لأن العين لم تخرج من ملكه ، وله فيها حرية التصرف الشرعية كاملة .

٢٣٥ — ونرى من هذا أن أبا حنيفة سار على مبدئه ، وهو حرية المالك فيما يملك ، لا يقيده شيء ، ولا يقيده نفسه .

وقد استدلل لرأيه في الوقف ، وهو أنه لا يمنع من التصرف في العين بأدلة من النقل وأدلة من الرأي .

(أ) ومن النقل ما رواه الطحاوى عن ابن عباس أنه قال : « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول بعد ما أنزلت سورة النساء ، وأنزل فيها الفرائض : « نهى عن الحبس » وأخرج البيهقي عن ابن عباس أيضاً : أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لما نزلت آية الفرائض « لا حبس عن فرائض الله ، ولا شك أن منع المالك من التصرف في العين وعدم انتقالها إلى الورثة فيه حبس عن فرائض الله .

(ب) وقد روى عنه أيضاً أن عمر رضى الله عنه قال في شأن وقفه الذى أمره به النبي صلى الله عليه وسلم : « لولا أنى ذكرت صدقتى لرسول الله صلى الله عليه وسلم لرددتها ، فدل هذا على أن الوقف لا يمنع الرجوع ، بل لا يمنع التصرف في العين الموقوفة ، وأن عمر ما امتنع عن الرجوع إلا لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم فارقه على أمره ، فلم يشأ الرجوع فيه ، وفاء للرسول بوبرأ به ، ومحبة وطاعة له .

(ج) وإن في حبسه عن التصرف مناقضة للبادئ الفقهية المقررة . لأن من المقرر فقهيّاً قاعدتين :

إحدهما — أن الملكية تقتضى حرية التصرف بالبيع والهبة والرهن وتنويع الاستغلال ، فكل تصرف يمنع الحرية باطل إذا لم يرد به نص شرعى صريح ، لأنه يفصل اللازم عن المألوم .

ثانيهما — أن الشيء إذا وقع في ملك أحد ، لا يخرج من ملكه إلى غير مالك .

وفي الوقف الذي يمنع التصرف منافضة لإحدى القضيتين لاحالة ؛ لأننا إن قلنا إنه باق على ملك الواقف ، كما قال مالك والشيعة الإمامية ، كان في ذلك مناقضة للقاعدة الأولى ؛ لأنها ملكية لا أثر لها ، وإن قلنا إنه خرج إلى غير مالك كان في ذلك مناقضة للقاعدة الثانية ولا عبرة بما يقال من أنه خرج إلى حكم ملك الله ؛ لأن الله سبحانه وتعالى يملك كل شيء ، والملكية التي نعرفها هي ما تقتضي حرية التصرف بالبيع والهبة والرهن ، وتنتقل إلى الورثة بحكم الميراث ، وكل هذه أمور لا تنسب لله . فقول أبي يوسف ومحمد إن الملكية في الأوقاف لله كلام مجازي ، وليس فيه حقيقة فقهية ، إلا إذا قيل إن الملكية لله معناها أن الملكية لبيت المال ، ولا نعلم أحداً صرح بذلك ولو قيل هذا القول لكان باطلاً ، لأن الأوقاف لا تنقيد بمصاريف بيت المال ، فكيف يقال : « إن الأوقاف ملك لبيت المال . أو ملك لله على معنى أنها ملك لبيت المال ، وأيضاً فتقول بيت المال ليس له حق البيع ، فلا معنى إذن لهذه الملكية .

٢٣٦ — هذه الأدلة التي تساق لإثبات رأى أبي حنيفة الذي خالف به جماهير الفقهاء .

وقد استدلل لهم بأدلة كثيرة من الآثار ، منها وقف عمر رضي الله عنه الذي أشار عليه به النبي صلى الله عليه وسلم ، ومنها وقف سائر الصحابة ، حتى لقد قال في ذلك جابر « لم يكن أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذو مقدرة إلا وقف » ، ولقد قال الشافعي في الأم :

« لقد حفظنا الصدقات عن عدد كثير من المهاجرين والأنصار ولقد حكى لنا عدد كثير من أولادهم وأهلهم أنهم لم يزلوا يلون صدقاتهم ، حتى ماتوا ، ينقل ذلك العامة منهم عن العامة ، لا يختلفون فيه ، وإن أكثر ما عندنا بالمدينة ومكة لسكا وصفة ، ولم يزل يتصدق بها المسلمون من السلف ، ويلونها حتى ماتوا . وإن نقل الحديث فيها من التكلف » .

ويؤيد كلام الصاحبين بالفقه ، فيقولون : إن خروج الشيء إلى غير مالك أمر قد يقر في الشرع ، كما أقره الشارع في العتق ، فليس العتق إلا إخراجاً لعين مملوكة إلى غير مالك .

والحق أن قياس الوقف على العتق قياس غير مستقيم ، لأن الوقف على منطق الصاحبين فيه خروج شيء من شأنه أنه يملك ، وطبيعته أن يكون مملوكاً ، يجري عليه البيع والشراء والهبة والإيها ، إلى غير مالك ، أما العتق ففك لغل الرق عن آدمي ليس من شأنه أن يملك ، بل الرق أمر عارض له ، والعتق رافع لغله ، رادله إلى أصله ففي الوقف إخراج الشيء عن أصله ، وفي العتق رد الشيء إلى أصله ، فلا يقاس ذاك على هذا .

٢٣٧ — هذا نظر أبي حنيفة إلى الوقف ، وجده غلاماً يمنع المالك من أن يتصرف في ماله ، ووجده غير مستقيم الأساس الفقهية ، ووجد آثاراً تؤيد نظره ومهما يكن كلام الفقهاء في هذه الآثار . فقد كانت راجحة في نظر أبي حنيفة ، لأن روايتها ثقات ، وعقله الحر ، جعله يسيغها أكثر مما عارضها من آثار ، لأنه يتفق مع ما يميل إليه ، وهو إعطاء المالك الحرية المطلقة ، في إدارة ما يملك والتصرف بكل أنواع التصرفات التي يعطيها الشارع لإياه ، غير مقيد إلا بالقيود الصريحة المحكمة التي لا تقبل تأويلاً ، ولا تخريجاً .

٢٣٨ — هذه أبواب من الفقه ترى فيها مع تفرقها ، وتوزع مناحيها ، وتغاير موضوعاتها نسقاً فكرياً واحداً يجمعها ، وهو تقدير الحرية الشخصية ما أمكن وتنفيذ تصرفات الحر البالغ فيما يملك ما أمكن التنفيذ . ليس لأحد عليه من سبيل ما دامت تصرفاته في حدود ماله وفي شئون نفسه ، ولا سلطان للقبض عليه فيما يملك .

فالمرأة لها الولاية الكاملة في شأن زواجها ، وإن كان الزواج بمس أسرتها

بعار ، كان للأولياء حينئذ سلطان ، فليس للأولياء عندها أمر إلا إذا تزوجت بغير كفء ينال الأسرة منه عار .

والسفيه لا يحجر عليه ، لأن له الحرية الكاملة في ماله ، وهو يتحمل تبعات تصرفاته كلها ، إن خيراً أو شراً ، وإن شراً فشر .

ولا يحجر على المدين ، ولا يتصرف في ماله ، ولكن يجيز على أداء دينه ، بكل وسائل الجبر والإكراه وليس للدائنين ولا للقاضي على ماله حق تصرف قط ، بل ليس لهم إلا أداء الدين ، والإكراه على أدائه حفظاً للحقوق ولا شيء وراء كل ذلك .

ولا شيء يقيد المالك في ملكه ، ولو قيد هو نفسه ، لا يتقيد ، لأن حق الملكية ، هو حق التصرف ، فإدام مالكاً فهو المتصرف ، ولا ينفصل اللازم عن الملزوم .

الحيل الشرعية

٢٣٩ - ذكر جل العلماء أن أبا حنيفة أثرت عنه طائفة من الحيل ،
الفقهية كان يفتى بها من يكون في ضيق ، فيخرجه منه بحكم فقهى متفق مع
المقرر في الشريعة ، ولقد رأينا في المناقب طائفة من هذه المخارج ، بعضها في
الآيمان ، وبعضها في غيرها .

ولقد ادعى بعض الناس أن له كتاباً في الحيل كان فيه يفتى الناس للتجمل
من الأحكام الشرعية ، والقيود الفقهية ، حتى لقد روى أن عبد الله بن المبارك
قال : « من كان عنده كتاب الحيل لأبي حنيفة يستعمله أو يفتى به ، فقد بطل
حجه ، وبانت منه امرأته » ، كما روى عنه أيضاً أنه قال : « من نظر في كتاب
الحيل لأبي حنيفة أحل ما حرم الله ، وحرم ما أحله الله » .

ولكن ذلك الكتاب لم يعثر عليه ، حتى يدرس ، ونعرف منه مقدار
مدى الحيل ، أهى توسعة من ضيق بعض القيود المذهبية وتخريج الأحكام
في الدائرة الشرعية ، بحيث يكون الدين يسراً لا عسراً فيه ، أم هى خروج
على الدين ، وفتح الباب للهروب من الأحكام ، وإسقاطها في الدنيا ، من غير
أن يقوم بالواجب الشرعى فيها ؟

لم نجد ذلك الكتاب ، ولذلك فقد المصداً الذى يعتمد عليه في معرفة
الحيل التى قالها أبو حنيفة ، كما دونها هو .

وإن عدم وجود هذا الكتاب ، وما حكمنا عن أبي حنيفة من أنه لم
يدون كتاباً في الفقه ، وأن تلاميذه كانوا يدونون بإشرافه أحياناً - يجعلنا
نرجح أنه لم يؤلف كتاباً بهذا الاسم ، ويقوى ذلك الترجيح ، ويسقط دعوى
التأليف أن عبد الله بن المبارك الذى يروون عنه هذا القول ، كان من تلاميذه

أبي حنيفة الذين يقدرونه حق قدره ، وأنه هو الذى بين آراء أبي حنيفة وقيمتها ، ومكانه من الفقه للأوزاعى بالشام ، وأنه مهّد للقائهما بدار الخياطين بمكة ومناظرتهم ، كما نوهنا من قبل فمحال أن يكون لأبي حنيفة تلك المنزلة فى نفسه ، حتى لقد وصفه بأنه مخ العلم ، ثم يقول بعد ذلك : « من نظر فى كتاب الحيل لأبي حنيفة أحل ما حرم الله وحرم ما أحل الله ، وإذا كان الأمر كذلك ، فنسبة ذلك القول إليه غير صحيحة ، وبذلك تنهار دعوى أن لأبي حنيفة كتاباً اسمه (كتاب الحيل) من أساسها ، لأن تلك الرواية عمادها ، وقد تبين تجافها عن الثابت من القول عن عبد الله بن المبارك .

٢٤٠ — لم يثبت إذن أن لأبي حنيفة كتاباً فى الحيل ، ولكن وجدنا أن لمحمد تلميذه كتاباً فى الحيل ، يغلب على الظن أنه روى فيه ما كان يخرج به ذلك الإمام الأحكام تسهيلاً على الناس ، حتى لا يكونوا فى حرج .

وأن نسبة هذا الكتاب إلى محمد رضى الله عنه . قد أثير حولها الشك منذ العصر الأول ، عصر تلاميذ محمد نفسه ، فأبوسليمان الجوزجاني ينكر نسبة ذلك الكتاب إلى محمد رضى الله عنه ، ويقول « من قال إن محمداً صنف كتاباً سماه الحيل فلا تصدقه ، وما فى أيدي الناس فإنما ما جمعه وراقوه بغداد ، وإن الجهال ينسبون إلى علمائنا رحمهم الله ذلك على سبيل التعبير ، فكيف يظن بمحمد رحمه الله أنه سمي شيئاً من تصانيفه بهذا الاسم ، ليسكون عوناً للجهال على ما يقولون ^(١) .

وأبوسليمان هذا أحد تلاميذ محمد رضى الله عنه ، فإذا أنكر أن يكون لمحمد كتاب بهذا الاسم ، فلا إنكاره مكان من الاعتبار ، ولكن تلميذاً ثانياً لمحمد من رواة كتبه الذين لهم مكانة ، هو أبو حفص يروى ذلك الكتاب ،

وينسبه إلى أستاذه ، ويقول إنه من تصنيفه وتأليفه ، ويرجح السرخسى ذلك ويقول إنه الأصح^١ .

وليس لنا أن نخالف شمس الأئمة في ترجيحه صحة النسبة ، بيد أن في النفس شيئاً ، من أن يشك أحد تلاميذ محمد في صحة النسبة إليه ، ويحسب أنها من جمع الوراقين ببغداد وإن كان الذى رجح النسبة تلميذاً لمحمد أيضاً ، ونحن في حاجة إلى تمحيص الحق فيها .

لقد استبعد أبو سليمان أن يكون لمحمد تصنيف بهذا الاسم ولو أنه اكتفى بذلك لقلنا إن أبا سليمان ينكر أن تكون التسمية قد وضعها محمد ، وعندنا أن يكون لنا أن نقول إن مجموعة المعلومات صحيحة النسبة ، ولكن التسمية وجدت من بعده ، فأبو حفص لما رأى تلك الطائفة من المسائل يصبح أن يطلق عليها ذلك الاسم في نظره أطلقه عليها وسماها به ، ولكن أبا سليمان يحسب أنها من جمع الوراقين فليس لنا حينئذ إلا أن نقول إن الوراقين ببغداد جمعوا ذلك ، كما قال أبو سليمان ، ووجدوه منسوباً للإمام محمد ، فاستوثقوا من تلك النسبة بأن عرضوا ما جمعوا على أحد تلاميذه وهو أبو حفص ، فأقره ، واتفق مع مارواه هو عن شيخه ، فكان بذلك من مروياته وهو الثقة الأمين في النقل عن شيخه ، وفي ذلك التخريج والتوفيق بين أقوال تلاميذ الإمام محمد ما تطمئن النفس به بعض الاطمئنان .

٢٤١ - أثر كتاب الحيل عن محمد ، وقد علمت ما قيل في نسبته إليه ، وانتهينا إلى ترجيح الصحة ، وقد عثر على كتاب الحيل هذا منفرداً ، ووجدناه فيما لخصه الحاكم الشهيد في الكافي ، وشرحه السرخسى في مبسوطه ، ومهما تكن نسبة الكتاب ، فافيه من المعلومات يكشف عن نوع الحيل الذى كان

رأبجآ بين أصحاب أبي حنيفة ، ويكشف عن طريقة المخرج التي كان يسلكها أبو حنيفة . وتلقاها عنه تلاميذه ، وتدارسوا المسائل على نحوها ، وكذلك أثر كتاب في الحيل للخفاف وهو أوسع من كتاب محمد ، وأكثر مسائل ، وهو يبين وجه التحايل في أنواعها .

فدراسة ما اشتمل عليه الكتابان تكشف عن منهج أبي حنيفة في الحيل ، ونوعها ، أهى تحلل ما حرم ، أم تسهل ما كلف العبد ، وأهى بيان التوسعة في الشريعة والاحتياط للحقوق فيها ، أم هى ذريعة لإهمال مقاصد الشارع بظواهر الأعمال ، وبعبارة أدق وأعم ، دراسة هذين الكتابين تكشف عن معنى الحيلة عند أبي حنيفة ومداه .

٢٤٢ — وقبل أن نتجه إلى تعرف ما اشتمل عليه هذان الكتابان . أو المأثور من حيل أبي حنيفة بوجه عام نبين ما تطلق عليه كلمة حيلة في عرف الفقهاء متقدميهم ، ومتأخريهم .

يقسم ابن القيم ما تطلق عليه كلمة حيل عند الفقهاء إلى ثلاثة أقسام :
(القسم الأول) الطرق الخفية التي يتوصل بها إلى ما هو محرم في نفسه ، بأن يأخذ الأمر شكل الأمور الشرعية ، وتنطبق به عليه النصوص في ظاهر الأمر والمقصود التوصل إلى ارتكاب محرم ، كالحيل على أخذ أموال الناس بالباطل ، وكالحيل لجعل ماليس بشرعى لا بسأ المظهر الشرعى كنكاح المحلل ، وكبيع العينة وكاحتيال المرأة على فسخ نكاحها بأن تدعى أنها لم تأذن للولى ، وقد كانت وقت العقد بالغة عاقلة ، وكاحتيال البائع على فسخ العقد بادعاء أنه لم يكن مالكا وقت العقد ، ولم يأذن المالك بالعقد ، وقد قال ابن القيم في هذا القسم : « هذه الحيل وأمثالها لا يستريب مسلم في أنها من كبائر الإثم وأقبح الحرمات ، وهى من التلاعب بدين الله ، واتخاذة هزواً ، وهى حرام في

نفسها لكونها كذباً ، وزوراً ، وحرام من جهة المقصود بها ، وهو إبطال حق وإثبات باطل .

وكل حيلة تكون وسيلة لإبطال حق تكون حراماً ، ولو كانت الوسيلة حلالاً في ذاتها ، ولكن الحيلة قد تكون محرمة في ذاتها ، لأنها كذب وزور ، ولكنها الطريق الوحيد لإثبات الحق ، ورد الباطل كمن ينكر حقاً قد لزمه ، ولا طريق لإثباته إلا بالبينة ، ولا بينة تشهد ، فلجأ إلى الزور ، فهل هذه الحيلة تعتبر جائزة ، إذ يكون المقصود حلالاً والوسيلة حراماً ، فتحل لمشروعية المقصود ولا تنجاء من عليه الحق إلى الباطل ؟ لقد أجاب عن ذلك ابن القيم بقوله : « هذا يأثم على الوسيلة دون المقصود » ، وفي مثل هذا جاء الحديث : « أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك » .

(القسم الثاني) أن تكون الحياة مشروعة وما تفضى إليه أمر مشروع ، وقد وضعت الوسيلة فيها للغرض المقصود منها ظاهراً ، وهي تشمل كل الأسباب الشرعية التي وضعها الشارع ، وجعلها سبيلاً إلى مقتضياتها الشرعية ، والحيلة في هذه الدائرة تكون باتخاذ الأسباب الشرعية ، وسيلة إلى السكسب الحلال ، بأقصى درجاته ، وأبعد غاياته ؛ وهي من التدبير الحسن الذي يحمده فاعله ولا يذم ، ومن أقتى بشيء فيها ، فقد أقتى بما هو حلال خالص الحل ، وعندى أن هذا لا يعد من الحيل على حد تعريف الفقهاء .

(القسم الثالث) أن يحتال على التوصل إلى الحق أو على دفع الظلم بطريق مباحة لم توضع موصلة إلى ذلك ، بل وضعت لغيره ، فيتخذها طريقاً لهذا المقصود الصحيح ؛ أو تكون قد وضعت له ، ولكن تكون خفية لا يفتن لها . والفرق بين هذا القسم والذي قبله أن الوسيلة في الذي قبله نصبت مفضية إلى مقصودها ظاهراً ، فساالكها سالك للطريق المعلوم ، والطريق في هذا القسم نصبت مفضية إلى غيره ، فتوصل بها إلى ما لم يوضع له . أو تكون

مفضية إليه ، ولكن بخفاء ، ومثال ذلك أن يستأجر شخص داراً لمدة سنتين ، ويخشى أن يغدر به المؤجر في أثناء المدة ، فيحاول فسخ الإجارة بطرق غير محالة كأن يظهر أنه لم تكن له ولاية الإجارة ، أو أن العين كانت مؤجرة لغيره قبل إجارته ، فالاحتياط لهذا أن يضمنه المستأجر درك العين المستأجرة ، فإذا استحققت أو ظهرت الإجارة فاسدة ، رجع عليه بما قبضه منه ^(١) .

٢٤٣ — ومن أى نوع حيل المتقدمين من أئمة المذهب الحنفي ؟ لتعرف نوع التحايل الذى يصح أن ينسب إلى أبى حنيفة ، ويعتبر أوامرك الصحاب قد تلقوا عنه ذلك المنهاج من الفقه ، أو اقتبسوه من طريقته ، أهو من النوع الذى يعد هدماً لمقاصد الشارع فى التحليل والتجريم ، وتقويماً للغاية السامية التى يرمى إليها الشرع الإسلامى فيما يشرع من أحكام وما يكلف من تكاليفات ، أم هو من نوع تسهيل هذه المقاصد ، وتيسيرها ، وتبيين الطرائق للوصول إلى الحقوق الشرعية من غير أن تقف القيود والشروط الفقهية فى سبيلها ، أو تصعب الوصول إليها فى بعض الأحوال وتكون الحيل فى هذه الحال من قبيل رفع ما قد يترتب على تنفيذ بعض الشروط الفقهية المذهبية تطبيقاً دقيقاً من ظلم أو ضياع للحقائق ، فتطبق الشروط ، وتنفذ الحقوق ، من غير شطط ، ولا مجاوزة لهدى الإسلام ؟

إن الدراسة الفاحصة العميقة لكتاب الحيل والمخارج للخصاف ، ولكتاب الحيل لمحمد تنتهى بأن حيل أئمة المذهب الحنفي من النوع الثانى ؛ لامن النوع الأول ، فهى من القسم الثالث فى الأقسام التى ذكرها ابن القيم وبينها آناً ، يحتمل بها على التوصل إلى الحق ، أو على دفع الظلم بطريق مباحة ، لم توضع موصلة لذلك ، ولكن قصد بها ذلك التوصل .

٢٤٤ — وقبل أن نخوض في تقسيم هذه الحيل المأثورة ، نذكر ملاحظة لاحظناها ، وهى تركى ما قررناه ، وتلك الملاحظة هى أننا لم نجد حيلة فى باب من أبواب العبادات فى هذين الكتابين ، إلا حيلة واحدة فى الزكاة سنذكرها ، وأن إبعاد العبادات عن نطاق الحيل فى المأثور عن أولئك الأئمة الأعلام ليدل على أنهم لم يقصدوا بحيلهم مدافعة مقاصد الشرع ، والاستمسك بظاهر من التكاليفات ، إذ أن العبادات أساسها النيات ، وهى بين العبد وربّه فهو الذى يحاسب عليها ، وهو العليم الخبير ، لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السماء ولا فى الأرض ، قد أحاط بكل شىء علماً ، فالحق فى العبادات بين العبد والرب ، وهو المجازى عليها بما تطوى النفس من نيات ، فمن كانت هجرته لله ورسوله ، فهجرته لله ورسوله ، ومن كانت هجرته لامرأة ينكحها أو دنيا يصيبها ، فهجرته لما هاجر إليه .

أما الحيلة التى أثرت فى الزكاة ، فهى أيضاً من باب تحرى الأحق فى الأمور ، والمقاصد السامية فيها ، وهى إذا كان شخص مديناً لآخر ، ولم يجد الدائن أحق بالزكاة من هذا المدين ، ووجد أن زكاة ماله أن يترك دينه عليه له صدقة ، ولكنه يجد بعض الشروط الفقهية تقف محاجة بينه وبين غرضه الذى يتفق مع مقاصد الشرع ، ولا ينافىها ، وذلك الشرط هو أن ينوى زكاة المال عند تسليم الفقير المستحق ، ولم تكن ثمة هذه النية لأنه لا تسليم ، وقد ذكر الخصاص الحيلة فى ذلك فقال :

« رأيت رجلاً له مال على فقير ، فأراد أن يتصدق بماله على غريمه ، ويحتسب ذلك من ذكاته ؟ قال : لا يجوز له ذلك من الزكاة . قلت : فما الوجه فى ذلك ؟ قال : الوجه فى ذلك أن يعطيه مقدار ماله عليه من الدين ، ويحتسب ذلك من ذكاته ، فإذا قبضه الغريم ، فإن قضاء إياه عما عليه من الدين ، فلا بأس بذلك ، ويجزئه ما دفع إلى الغريم أن يحتسبه من ذكاته ، قلت : فإن كان الطالب

له شريك (أعني الدائن) ، يخاف أن يشركه شريكه ، فيما يقبض الغريم من الدين ؟ قال فالوجه في ذلك أن يهب الغريم لصاحب المال بقدر حصته مما عليه ، ويقبضه ، ثم يدفع إليه ، ويحتسب بذلك من الزكاة ، فيجزئه ذلك ، ثم يبرئه من حصته في الدين ، فيبرأ ولا يشركه شريكه (١) .

٢٤٥ — هذه ملاحظة عابرة أبديناها لنؤكد بها أن الحيل عند أئمة المذهب الحنفي الأولين ، لم يقصدوا بها إسقاط تكليف ، ولا العمل على أن تكون الأعمال تطبق عليها الأحكام الشرعية في ظاهرها ، وفي معناها ونيتها . تكون مناقضة لمقاصد الشريعة وهادئة للغاية السامية والحكمة من مشروعيتها . وإن الدراسة الفاحصة الضابطة للحيل المأثورة في كتاب محمد ، والخصاف تنتهي بنا إلى أن يضبط هذه الحيل في أقسام أربعة : (القسم الأول) في الأيمان ، وأكثره في أيمان الطلاق ، و (القسم الثاني) في توجيهات من المفتي لمن تستفتيه في العقود ، الغرض منها الاحتياط لنفسه بكل أنواع الضمانات لكيلا تضيع حقوق له في المستقبل ، أو لكيلا تقع به مضار بسبب العقد و (القسم الثالث) التوفيق بين مقاصد العاقدین المشروعة التي لا إثم فيها ، وبين ما يشترطه الفقهاء لصحة العقود وما يقرونه من شروط ، وما لا يقرون . (القسم الرابع) بيان

(١) الحيل والمخارج للخصاف ص ١٠٣ طبع شاخت بألمانيا ، ومعنى القسم الأخير أنه في حالة الشركة بأن كان المدين الفقير مديناً لاثنتين ، شركاء في هذا الدين فإنه إذا أعطاه الزكاة بمقدار حصته في الدين ، وفي المدين تلك الحصة يشاركه الشريك والاستيفاء ، والحيلة ألا يعطى المدين القدر وفاء . بل يعطيه هبة ، والدائن يرى بعد ذلك . ولقد ذكر الخصاف حيلتين أخريين في الزكاة : (أولاهما) إذا أراد أن ينفق الزكاة في كفن ميت ليس له مال ، ولا عند زويه مال ، فإنه لا يصح لعدم توافر الشرط ، وهو التسليم ، والحيلة أن يعطى الزكاة لأهله ، ثم ينفقونها هم في التكفين . (ثانيهما) أن لزكاة لا تستقط إذا أنفق المقدار الواجب عليه في بناء مسجد لعدم شروط التسليم . ولكن إن أعطاهم فقراء تلك الناحية ، وأعطاهم . فأخذوا فبنوا به المسجد فلا بأس ، ولا يدفعه إليهم للبناء ، بل يقول : هذه صدقة عليكم ، فيجزئه » .

الطريق للوصول إلى الحقوق الثابتة ، ولكن يحول بينها وبين الإلزام بها بعض قواعد شرعية تثبت لحماية المبادئ المقررة في الشريعة ، ولمنع عبث الناس بالأحكام الشرعية .

٢٤٦ — أما القسم الأول ، وهو الخاص بالآيمان ، فالحيل الخاصة به ، كثيرة منها ما هو ثابت بالرواية عن أبي حنيفة نفسه ، والغرض منها إيجاد سبيل شرعى للحيلة من الآيمان ، إذا كان في الإصرار حرج شديد ، إذ لم يبحث عن حيلة شرعية تحل بها الآيمان ، وذلك لأن الآيمان في كثير من الأحيان قد تدفع إليها نوبة غضب جاححة ، فيقسم بالآيمان المغلظة ألا يفعل كذا . أو يفعل كذا ، فإذا سكن من فورة الغضب كان في حرج شديد . فأما الحنث في اليمين ، وقد تكون طلاقاً ، ويمين الطلاق عند فقهاء المذاهب الأربعة معتبرة ، وفي إعضائها خطر الفرقة ، وفي عدم اعتبارها العشرة المحرمة في نظرهم ، فكان الفقيه الذى يبين وجه الحيلة لتحل هذه اليمين لا يهدم مقصداً من مقاصد الشارع ، واسكن يفرج كربة ، ويقل عثرة لمؤمن ، ويوسع ضيقاً ، ويدفع حرجاً ، فكانت الحيلة مشروعة ، وأمرأ مستحسناً .

ولنضرب لذلك مثلين : (أحدهما) فيما يعم آيمان الطلاق وغيرها . والثانى خاص بآيمان الطلاق ، فمن الأول ما جاء فى كتاب الحيل لمحمد رضى الله عنه أنه لو حلف شخص ألا يشتري ثوباً من فلان ، ثم أراد أن يشتريه من غير أن يحنث فى اليمين فإنه يוכל شخصاً يشتريه له فإنه فى هذه الحال لا يحنث ، لأن العقد يضاف إلى الوكيل فى البيع والشراء ، وحقوق العقد ترجع إلى الموكل ، والعرف ينصرف فى الشراء والبيع إلى من يتولى العقد ، والآيمان تفسر على حسب العرف ، ويقيد تفسيرها به ، فكانت يمينه منصبة على حال تولية العقد بنفسه ، ولا يشمل تولى غيره العقد بالنيابة عنه .

ومحمد فى هذه الحال كان حريصاً كل الحرص على أن تكون حيلته هذه

لعبا باليمين أو عبثاً في تفسير ألفاظها ، ولذلك يقرر أنه إذا كان الحالف من لا يتولى البيع والشراء بنفسه عادة وعرفاً كالخليفة والوالى ، فإنه يحنث ، ولو اشترى وكيله ، لأن يمينه تنصب على شراء وكيله .

ولقد حكى أن الرشيد سأل محمداً رحمه الله عن هذه المسألة ، فقال : « أما أنت فنعم ، يعنى إذا كان لا يباشر العقد بنفسه ، فجعله حائناً بشراء وكيله له ^(١) . وفي هذا نرى أن الحيلة ما كانت لجعل الأمر يسير على حكم الشارع في ظاهر الأمر فقط ، بل إنها تتجه أيضاً إلى المقصود .

(وثانيهما) من الحيل الخاصة بإيمان الطلاق ذلك ما روى من أن أبا حنيفة سئل عن رجل قال لامرأته : « أنت طالق ثلاثاً إن سألتني الخلع ولم أخلعك ، وحلفت المرأة بعق مالمالكها ، وبصدقة مالها أن تسأله الخلع قبل الليل » هذا هو السؤال ، وفيه ترى المرأة والرجل قد اندفعا في القول فهو يحلف بالطلاق الثلاث إن سأله الخلع ولم يخلع ، وهى تعلق عتق مالمالكها وصدقة أموالها كلها إن لم تسأله الخلع قبل الليل !! إن الطلاق البائن لا محالة واقع ، أو عتق المالك كلها ، والصدقة بالمال كله ، كلا الأمرين صعب ، عندئذ يعمل أبو حنيفة الحيلة لإقالة هذه العثرة من غير إثم ولا منافاة لمقاصد الشرع ، فيقول للمرأة : « سلبه الخلع » فتقول المرأة لزوجها : « إني أسألك الخلع » فيقول لزوجها قل لها : قد خلعتك على ألف درهم تعطينيها » فقال الزوج ذلك ، فقال أبو حنيفة : « قولى لا أقبل ، فقالت : « لا أقبل » ، فقال أبو حنيفة : « قومى مع زوجك ، فقد بر كل واحد منكما في يمينه » ، ولم يحنث ، ^(٢) .

ونرى من هذا أن وجه الحيلة لم يتجاوز تنبيههما إلى أقل ما تنطبق عليه الألفاظ الواردة في اليمين ، ولا يتنافى مع غرضهما ، وفي هذا التنبيه قد يسر

(١) المبسوط للسرخسى ج ٣ ص ٢٣٢ .

(٢) الحيل والمخارج للخصاف ، طبع شاخت بألمانيا ص ٢١٦ .

الأمر عليهما ، وفرج كرتيها ، وأبقى الأسرة لا تعبت بها جوامح الغضب ، والآراء الفقهية المضيقية .

٢٤٧ — والقسم الثاني بما أدرجه العلماء تحت عنوان الحيل ، وذكره من آحادها أن يبين الفقيه عند الإقدام على عقد ما يذكره العاقد من الشروط ليجتنب لأمر مرتبة على العقد ، وهي من أحكامه ، وقد يستخدمها الطرف الآخر سبيلا للعبث به ، وإضراره .

ولنذكر لذلك مثلين يستبين منها كيف كانت الأوجه التي يذكرها أئمة المذهب الحنفي من الشرع غير متجانفة لإشتم .

أحد المثالين في الإجارة ، ذلك أنه من المقرر في الفقه الحنفي أن الإجارة تفسخ بالأعذار ، وتوسعوا في معنى الأعذار جداً ، حتى اتسع ذلك المبدأ لبعض الذين يعبثون بحق الفريق الآخر ، ويعمدون إلى إضراره ، فكان بعض الذين يقدمون على عقد الإجارة يجتهدون في الاحتفاظ لأنفسهم ، لكيلا يقدم العاقد على طلب الفسخ كان لعذر إلا إذا كان في ضرورة تلجئه لذلك الفسخ ، وقد ذكرت الحيلة لذلك في كتاب الحيل . وهي أن تجعل الأجرة في المدد الأولى للعقد قليلة . وفي المدد الأخيرة كبيرة ؛ فمثلاً إذا كان العقد لمدة ثلاث سنوات مثلاً تجعل أجرة السنة الأولى عشرين . والسنتين الآخرين مائتين مثلاً . ففي هذه الحال لا يقدم المؤجر على طلب الفسخ لعذر . إلا إذا كان في حال ضرورة ملجئة . أو قريية منها . لأن ارتفاع الأجرة في السنتين الآخرين يغريه بإبقاء العقد إلى نهاية المدة . فلا يفسخ إلا إذا كان ثمة سبب موجود يدفع ذلك الإغراء . ويزيل أثره من النفس .

ولكن قد ذكر المبدؤ أنه قد رفع الأمر إلى بعض القضاة الذين يأخذون رأي ابن أبي ليلى وهو أن الأجرة مهما يكن توزيعها على المدة في أثناء إنشاء العقد فإنها توزع على المدد كلها بمقادير متساوية ، فلا يكون في هذه الحيلة فائدة .

والأحوط أن تجعل على صفتين صفقة بالمدد الأولى بأجر قليل؛ و صفقة في المدد الأخيرة بأجر كبير^(١) ، فإن فسخ في الأولى كان الضرر عليه ولا ضرر على المستأجر ، وكذلك إن فسخ في الثانية .

المثال الثاني — أن يطلب شخص إلى آخر أن يشتري داراً لنفسه ، ويعدّه بأنه إذا تم الشراء يشتريها منه بربح يرغب في مثله بأن يقول له : اشتريها ، وثمنها ألف ، وإن اشتريتها ، فسأشتريها منك بألف وخمسمائة . وليس للمأمور رغبة في ذات الشراء ، وله عنه غناء ، ويخشى إن اشتراها لنفسه يبدو لمن أمره بالشراء ألا يشتري فتبقى الدار ملكه ، وليس له رغبة في ذلك ، ولا يرى فيها ما يدر عليه الخير ، فذكروا أن وجه الحيلة في الاحتياط لنفسه ، أن يشتريها من مالكها على أنه بالخيار مدة معلومة^(٢) ويكون له بذلك في مدة الخيار الحق في أن يبيعها ، فإن اشتراها في المدة بت البيع ، وتم له الربح ، والخلاص من الدار ، وإن لم يشتري الأمر في أثناء مدة الخيار ففسخ البيع ورضى من الغنيمة بالسلامة .

هذا هو القسم الثاني ، ولا ترى فيه تعطيلاً لفصد من مقاصد الشارع ، ولا هذماً لمبدأ من مبادئه ، ولكن ترى فيه إرشاداً لما يكون فيه محافظة على حقوق الشخص من أن يعبت بها في المستقبل ، وليس ذلك الإرشاد إلا تطبيقاً للأحكام الفقهية المقررة في العقود في أفق عملي ، وبياناً للطريق الذي ينتفع به الناس من هذه المقررات .

٢٤٨ — أما القسم الثالث من الحيل ، وهو الحيل التي يقصد بها الجمع بين بعض المقاصد الشرعية ، وأحكام العقود التي ينصر عليها الفقهاء في المذهب

(١) المبسوط ج ٣٠ ص ٢١٦

(٢) المخارج والحيل للخصاف ص ١٩٢

الحقنى ، فذلك لأن الشروط التى يجوز الفقهاء اشتراطها فى العقود محدودة ، مرسومة فى دائرة قد تضيق عن بعض الحقوق التى يرغب فيها بعض العاقدين ، ولو شرطوا شروطا لصياتها لفسد العقد أو ألغيت ، ولم يلتفت إليها ، فكان الأئمة الأولون فى ذلك المذهب يذكرون وجه الحيلة لمن يكون لهم رغبة فى اشتراط شرط ، والفقه لا يقره ، ولكن الاحتياط يوجب التزام مؤداه ، ولنضرب لذلك مثلين :

أحدهما — رجل يريد أن يدفع ماله لآخر مضاربة ^(١) ، ولكنه لا يؤمن أن يعيث صاحب العمل بالمال معتمداً على أنه أمين ، والأمين لا يضمن ، وشرط الضمان فى العقد شرط غير صحيح فيكون الشخص بين أمرين ، إما ألا يضارب ، وفى ذلك ضرر به ، وضرر بالآخر ، إذ فيه حرمان لنفعهما ، وإن قدم المال من غير ضمان كان ماله عرضة للتضياع ، فقالوا : إن وجه الحيلة فى هذه الحال أن يقرضه رب المال المال إلا درهما ثم يشاركه بذلك الدرهم فيما أقرضه ، على أن يعملما فارتزقهما الله تعالى من شيء ، فهو بينهما على كذا ، وهذا صحيح ، لأن المستقرض بالقبض يصير ضامناً المقرض ممتلكاً ، ثم الشركة بينهما مع التفاوت فى رأس المال صحيحة ، فالربح بينهما على الشرط ، كما قال على رضى الله عنه ، والربح على ما اشترطا ، والوضعية على رب المار ويستوى إن عملا جميعاً ، أو عمل به أحدهما فربح ، فإن الربح يكون بينهما ^(٢) .

هذه حيلة لضمان المضارب رأس المال ، وهو أمر يقرر الفقهاء أنه غير جاز ، وأن اشتراطه غير صحيح ، ولكن قد تمس إليه الحاجة . فكانت هذه الحيلة عند الحاجة والضرورة ، وم كان الحكم بعدم ضمان أمر آمنصوصاً

(١) عقد المضاربة عقد شركة يمول المال على شخص . والعمل على الثانى على أن يكون اربح بينهما معلوماً على سبيل الشبوع ، وما ينقص من رأس المال ، فعلى صاحبه .

(٢) المبسوط للصرحى ج ٣ ص ٢٣٨ .

عليه في كتاب أو سنة ، وإنما هو أمر اجتهادي للمصلحة ، فإذا كانت المصلحة الخاصة بين العاقلين في الضمان ، فلماذا لا نعمل الحيلة لإيجازته ، ولقد كنا نود أن يجيز الفقهاء اشتراط الضمان ، ولكنهم لم يجيزوه لتسير قواعدهم على اطراد ، وهكذا اضطروا لهذه الحيلة الشرعية .

المثال الثاني — في الصلح إذا اشترط ضمان شخص معين لبدل الصلح قد يقبل ، وربما لا يقبل ، فإن هذا الشرط يفسد الصلح لما فيه من غرر ، وذلك لأن الصلح مبادلة ، وعقود المبادلات تفسدها الشروط التي يكون لأحد العاقلين منفعة فيها . وفيها غرر ، وقد اضطروا أن يوجدوا حيلة لذلك إذا مست الحاجة إليه ، وذلك أن يكون الكفيل حاضراً ، فيضمنه ، لأنه لا يصح العقد مع هذا الشرط لوجود الغرر فيه ، وهو أنه لا يدري أضمن الكفيل أم لا يضمن ، فإذا ضمنه فقد انعدم معنى الغرر ، وإن لم يكن حاضراً فالحيلة أن يصلحه على أن فلانا إن ضمن المال فالصلح تام ، وإلا فلا صلح بينهما ، فإذا كان العقد بهذه الصفة كان تمام الصلح بقدر ما ضمن ولا يبقى غرر إذا ضمن (١) ،

وهكذا نجد هاتين الحيلتين كانتا التخليص من بعض قيود العقود الاستنباطية التي لا تكون متفقة مع المصلحة والحاجة في بعض الأحوال ، فتضطر الحاجة إلى التحايل ، لكي يكون العقد متفقاً معها ، وغير مفوت مصلحة ولا غرضاً مشروعاً .

٢٤٩ — القسم الرابع — أن تكون الحيلة للإلزام بحق تحول الفوائد الفقهية دون ثبوته ، وإذا كان الحكم الديني والخالقي تابِعاً للمقاصد والأغراض

(١) المبسوط ج ٣ ص ٢٢٤ . وهذا المذكور نص عبارته . ويجب أن نقر لكي يستقيم الكلام مع القواعد العامة للعقود أن العقد لا وجود له قبل تحقيق الضمان لأنه ملق . وعند حضور الضامن يبدأ العقد والضمان بصيغة جديدة .

فالحيلة في هذه الحال تكون هي الأمر الديني الخلقى الفاضل ، لأنها تكون لتوصيل الحق إلى أهله وللحيلولة دون ضياعه ، ولنضرب لذلك ثلاثة أمثلة :

المثال الأول — أنه من المقرر الثابت أن المريض مرض الموت لا ينفذ إقراره لوارثه بدين إلا بإجازة الورثة ، فإذا كان لزوج أو لأحد من سائر ورثته دين حقيقى ، ولا سبيل لإثباته إلا بالإقرار ، والورثة ، ربما لا يجيزونه ، أو فى الغالب لا ينفذونه ، فالأمر حينئذ يودى لا محالة إلى ضياع حق الوارث ، وإلى موت المريض ، وذمته مشغولة بهذا الدين ، وهو مسئول عنه أمام الله ، وفقه الفقهاء يحول بينه وبين براءة ذمته ، بأداء الحق إلى أهله ، ولبراءة ذمته ، إما أن ينقض الفقهاء قاعدتهم ، وقد وجدت الاحتياط للورثة ، حتى لا يؤثر بعضهم على بعض بأكثر مما قسم الله سبحانه وتعالى ، ووقوع ذلك كثير من المرضى ، فنقضها هدم لذلك الاحتياط الذى لا بد منه لحماية نظام الميراث ، فلم يبق إلا أن يعمل الأئمة الحيلة ليثبت الحق الذى يخشى عاياه الضياع ، ولتبرأ ذمة المريض أمام الله ، ويحمى فى الوقت نفسه نظام الميراث الذى شرعه الله سبحانه وتعالى .

والحالة فى ذلك قد ذكرها الخصاص فى كتاب الحيل والمخارج ، ونصه : « إن كان لامرأة المريض عليه دين مائة دينار أو أكثر . . الحيلة ذلك أن تأتى المرأة برجل تثق به فيقر المريض ، ويشهد على نفسه أن امرأته كانت وكلته بقبض مائة دينار كانت لها على فلان هذا ، وأنه قبض ذلك لها من فلان هذا ، فإذا أشهد على نفسه بذلك لم يقبل إقراره للمرأة بهذا لتأخذه من ماله ، ولكن للمرأة أن ترجع بذلك على الرجل الذى أقر المريض أنه قبض ذلك منه ويرجع الرجل على الميت بما أقر بأخذه للمرأة منه ، لأنه يقول قد أقر الميت أنه أخذ منى ما كان لهذه المرأة ولم أبرأ بقوله ، وقد رجعت

به المرأة على ، فلي أن أرجع به في ماله ، فيكون ذلك له فإن خاف هذا الرجل أن تلزمه يمين في ذلك ، ينبغي للمرأة أن تبيع من هذا الرجل ثوباً بهذه المائة ، فإن لزمته في ذلك يمين ، كان قد حلف باراً (١) .

وترى من هذا المثال أن الحيلة كانت للوصول إلى الحق ، وقد حالت دون الوصول إليه القواعد الفقهية التي امتنعت للاحتياط لحق الورثة ، ولمنع المريض من أن يقسم التركة قسمة ضيزى ، بدل قسمة الله العادلة .

المثال الثاني — امرأة طلقها زوجها ، ولها عليه دين بغير بينة ، لحلف ما لها عليه حق ، فأرادت أن تأخذه منه ، وفي هذا السبيل احتالت فأتمكرت أن عدتها قد انتهت ، حتى تمضي مدة تأخذها من النفقة الزائدة ما يعادل الدين ، فأقر أئمة المذهب الحنفي ذلك الاحتيال ، وقالوا : « يسعها ذلك ، لأنها لو ظفرت بحبس حقها كان لها أن تأخذه بغير عامه ، فكذلك إن تمكنت من الأخذ بهذا الطريق ، وهذا لأن هذا الزوج ، وإن كان يعطيها بطريق نفقة العدة ، فهي إنما تستوفي بحساب دينها ، ولها حق استيفاء مال الزواج بحساب دينها ، على أي وجه كان منه ، فإن حلفها القاضي على انقضاء عدتها ، فحلفت تعني به شيئاً غير ذلك وسعها ، وقد بينا أنها متى كانت مظلومة تعتبر نيتها ، فإذا حلفت ما انقضت عده ، تعني بها عدة غيرها ، وسعها ذلك (٢) .

وترى من هذا أيضاً أن الحيلة كانت للوصول إلى الحق ، لا لتضييع حق غيره .

(١) الحيل والمخارج للخصاف ص ١٠١ .

(٢) المبسوط ج ٣ ص ٢٣٨ ، والجزء الأخير يشير إلى أن المقرر في باب الحلف أن من حلف أن ينوي شيئاً غير الظاهر بين يدي القضاء لا يأنم إن كان مظلوماً . ويأنم إن لم يكن كذلك لأنه يضيع حق غيره . والمظلوم يسعى لرفع الظلم عنه .

المثال الثالث — وهو ما يروى في كتب المناقب وغيرها عن أبي حنيفة رضى الله عنه ، وهو من قبيل التحايل على اختيار الأنسب والأوفق ، والأليق ، والأكثر ملامة مع أحوال الأسرة ، وتنظيم العلاقة بين أفرادها ، فقد روى النخفاف أنه قد سئل أبو حنيفة عن أخوين تزوجا أختين ، فزفت امرأة كل واحد منهما إلى الآخر ، فدخل بها ، ولم يعلموا بذلك حتى أصبحوا... فقال أبو حنيفة يطلق كل منهما امرأته تطليقة ثم يتزوج كل واحد المرأة التي دخل بها ساعة يطلقها زوجها^(١) .

٢٥٠ — هذه هي الأقسام التي هدانا إليها تتبع الحيل المختلفة في كتابي : محمد والنخفاف ، وهذه أمثلة تعطى للقارىء صورة واضحة لها ، لا يحاولون أن يهدموا بها قاعدة من قواعد الفقه ، بل ليرشدوا الناس إلى أحسن طريق لتطبيقها ، وتيسير الأمور على من يكون في ضيق من قيودها ، وليتبعين طريق الوصول إلى الحق ، إن كانت القواعد تحاجز دونه .

ولم يقصد الذين نهجوا في الفقه الحنفى منهج الحيل الذي ابتدأ به أبو حنيفة هدماً لمقاصد الشارع ، بل معاضدتها بحيلهم ومناصرتها ، وقد رأيت فيما سقنا من أمثلة ، كيف كان أبو حنيفة ومن تبعه يتحرون أن يكونوا في حيلهم مسهلين لمقاصد الشارع لا أن يكونوا محاربين ، وتسهيل الأحكام الشرعية بما يتفق مع أغراض الإسلام لأنه يسر لا عسر فيه .

٢٥١ — ولقد وجدنا خلافاً بين أبي يوسف ، ومحمد في جواز الحياة لتفويت الشفعة على الشفيع ، ولم يذكروا لأبي حنيفة رأياً في ذلك ، ولندكر الرأيين اللذين رويَا ، ومنهما تعرف كيف كان الذين تلقوا منهج الحيل عن أبي حنيفة يتحرون كل التحرى في أن تكون الحياة غير مفوتة غرضاً

من أغراض الشارع ، وإلا ما أثير ذلك الخلاف حول جواز الحياة في الشفعة .

يقول أبو يوسف : إن التحايل لإسقاط حق الشفيع في الشفعة ، أو لإضعاف رغبته بذكر ثمن كبير يعلنانه ، والتمن الحقيقي يخفيانه — لا بأس به إذا كان ذلك قبل الشفعة . أما محمد فقد قال : إن ذلك مكروه أشد الكراهة .

ووجهة محمد في قوله ظاهرة ، لأن من يتحايل لإسقاط الشفعة إنما يتحايل لإسقاط أمر شرعه الله سبحانه وتعالى ، وذلك لا يجوز ، ولأن من يتحايل لإسقاط الشفعة إنما يضيع حقاً لغيره ، قد أعطاه الشارع له ، والاعتداء على حق الغير لا يجوز وأن الشارع إذ شرع الشفعة ، إنما شرعها لدفع الضرر عن الشفيع ، فمن يحاول إسقاطها ، فإنما يسهل الضرر ، وذلك لا يجوز .

أما وجهة أبي يوسف في اعتباره التحايل لإسقاط الشفعة قبل طلبها أمراً لا بأس به ، فهي أن المتحايل لإسقاط الشفعة إنما يحاول أن يدفع الضرر عن نفسه ، وما من بأس على من يعمل لدفع الضرر عن نفسه ، أما وجه الضرر الذي يدفعه ، فهو أن أخذ الدار منه بغير رضاه ، وقد دخلت في ملكه ضرر لاحق به ، فالعمل على سمنه عمل مشروع ، والضرر الواقع على الشفيع قبل طلبه ضرر احتمالي من كل الوجوه ، إذ أن الشفيع يجوز أن يرى في ذلك المشتري ما يتضرر منه ، ويجوز ألا يرى . وإذا توقع الضرر منه . فيحوز أن يقنع ، ويجوز ألا يقنع ، ولا مانع من دفع ضرر واقع بالمشتري ، ولا محالة ، ولو ترتب عليه إسقاط حق فيه دفع لضرر احتمالي .

٢٥٢ - ولقد ذكر صاحب المبسوط أن الحيلة لمنع وجوب الزكاة على ذلك الخلاف بين أبي يوسف ومحمد ، والحيلة لمنع وجوب الزكاة تكون مثلاً بالتصدق بقدر يجعل النصاب أقل ، قبل أن يتم حولان الحول ، فإن أبا يوسف جوز ذلك . ومحمد منعه ، ويقول السرخسي عن أبي يوسف ما نصه : استدل أبو يوسف على ذلك في الآمالى قال : أرأيت لو كان لرجل مائتدرهم فلما كان قبل الحول بيوم تصدق بدرهم منها ، أكان هذا مكروهاً ، وإنما تصدق بالدرهم حتى يتم الحول وليس في ملكه نصاب فلا يلزمه الزكاة ، ولا أحد يقول : إن هذا يكون مكروهاً أو يكون فيه آثماً (١) .

ولم يؤثر عن أبي حنيفة قول في التحايل لمنع وجوب الزكاة ، وإن ورعه وتقواه ، وتشده في الدين ليمتعه من أن يحتال في أمر يتصل بالعبادة ، وإن في النفس شيئاً كثيراً من نسبة هذا الكلام إلى أبي يوسف رضى الله عنه ، فإنه أنزه في نفسه ودينه من أن يسهل على الناس منع ذلك الواجب الذى قاتل عليه أبو بكر رضى الله عنه ، ففي رواية الآمالى هذه شك كبير ، وليست كتب الآمالى من كتب الدرجة الأولى في الرواية .

٢٥٣ - ذكرنا هذه الطائفة من الحيل التى تنسب إلى أبي حنيفة أو يحتمل أن يكون قد أخذ بها ، أو أرشد إليها ، أو أقرها ولم يعتبر فيها من بأس ، وذكرنا بعض الحيل الغربية التى تنسب إلى أبي يوسف رضى الله عنه ، وبيناراً ينافيها .

(١) المبسوط ج ٥ ص ٢٤٠ هذا نص ما قاله صاحب المبسوط ، وإنى أتردد كل التردد في قبول رواية الآمالى عن أبي يوسف رحمه الله بل أرفضها ، والآمالى ليست في قوة ظاهر الرواية ، وليست من كتب الدرجة الأولى التى لا يشك في نسبة ما فيها إلى أبي يوسف رضى الله عنه ، ونستبعد كل الاستبعاد أن يكون أبو يوسف ممن يتحايل لمنع وجوب عبادة من العبادات ، ويجب التنبيه إلى أمرين : (أحدهما) أن الكلام في حيلة الزكاة هو في منع وجوبها . لا في إسقاطها بعد وجوبها ، فإن ذلك لم يقله أحد من الأئمة الأعلام . (ثانيهما) أنه لم يؤثر عن أبي حنيفة شيء في التحايل ، لمنع وجوب الزكاة أو إسقاط حني القيمة ، فحيل أبي حنيفة رضى الله عنه بسيدة عن مظان الرب .

وقد رأيت أن أبا حنيفة ما روى عنه أحد حيلة كان فيها يحاول هدم مقصد من مقاصد الشارع ، أو حكم من أحكامه ، بل كانت حيله رحمه الله للتوسعة ، ومنع الضيق مبيناً بها أوجه اليسر في الأحكام الشرعية .

ولكن بعض العلماء الأوربيين الذين تصدوا للكلام في الحيل قالوا في الدافع إليها إن فقهاء المسلمين كانوا ينزعون فيما يستنبطون من أحكام فقهية نزعات مثالية يغنون المثل العليا ، ولكن العمل كان يسير في طريق لا تتفق مع تلك المثل فابتكروا طريقاً للتوفيق بين تلك المثل ، والحياة العملية ، وما يطيقه الناس من تكاليفات ، فكانت الحيل الشرعية .

ثم قرروا فيما قرروا أن الحيلة في الإسلام تماثل التقية ، وهى إنكار الإسلام ، أو القيام بعمل غير إسلامي خشية أن ينزل به عذاب شديد من حكومة غير مؤمنة وهو أمر مباح عند الضرر ، فكانت الحيلة من هذا القبيل .

فالحيلة في نظر هؤلاء المستشرقين عمل يوافق في شكله ومظهره مطالب الشرع وهو في نتيجه احتيال على الخروج من سلطان الشرع ، وتقويت أحكامه .

٢٥٤ - هذه نظرة أولئك العلماء الأوربيين إلى الحيلة ، وهى تتفق إلى حد كبير مع الحيل التى ابتدعها المتأخرون للتخلص من الأحكام الشرعية ، مع اتفاقها في ظاهر الأمر مع أوامر الشارع ولكنها لا تنطبق على الحيل المأثورة عن أبى حنيفة وأصحابه الأولين ، فإن حيلهم كانت للوصول إلى الحق أحياناً وتتفق قيودهم التى قيدوا بها العقود وأحكامها مع المقاصد الشرعية ، لا لتجافيتها وتناهى عنها وللتيسير على الناس ومنع الحرج إذا ضيقوا على أنفسهم بأيمان أقسموها ، وكانت لإرشاد الناس إلى الشروط الشرعية التى يحتاطون بها لحقوقهم وحمايتهم ، من العبث .

فخيل أولئك الأئمة الأجلاء ما كانت لهم مقصد الشارع ، وجعل الظاهر فقط موافقاً ، بل كانت لتحقيق الأغراض الشرعية وتسهيلها ، وتيسير التكاليف ، ودفع الحرج ، فكانت فقهاً جيداً وتطبيقاً مرناً لقواعد العقود وشروطها ، قد سهله العرفان الكامل لأحوال الناس ، وما يصلح لها .

وكانوا يجتهدون في ألا يكون في حيلهم ما يهدم مقصداً شرعياً ، وقد رأيت اختلافهم في الحيلة لإسقاط الشفعة قبل المطالبة بها ، وكيف كان محمد يبعد الحيلة دونها وأبو يوسف إذ يقرر جواز الحيلة يشدد في ألا تكون قبل ثبوت الحق بمطالبة الشفيع .

المذهب الحنفي ونموه

٢٥٥ - المذهب الحنفي الذي تالفته الأجيال ، وتدارسه العلماء ، وخرجوا المسائل على ما استنبط من أصوله ، ليس هو أقوال أبي حنيفة وحده ، ولكنه أقواله وأقوال أصحابه ، وإن شئت فقل أقوال مدرسة أبي حنيفة التي كانت بالكوفة ثم انتقلت بعد موته على يد تلميذه أبي يوسف ومحمد إلى بغداد .

ولماذا كان ذلك المزج فلم يتميز مذهب له قائم بذاته ، كما تميزت أقوال مالك ، وكما تميزت أقوال الشافعي من قبل ؟ لقد تضافرت عدة أسباب فجعلت المذهب الحنفي هو ذلك المزيج من الآراء التي لأبي حنيفة وأصحابه وبين المعاصرين له من فقهاء العراق ، كعثمان البتي ، وابن شبرمة وابن أبي ليلى ، فإنه يذكر في ضمن كتب ذلك المذهب أقوال لأوائلئك الفقهاء ، وإن لم تكن من المذهب على التحقيق .

(١) وإن من هذه الأسباب أن أقوال الإمام عند ما رويت لم ترو مفصلة متميزة بحيث يمكن استخلاص أقوال الإمام منفردة ، وتكوين وحدة فكرية خالصة له من كل الوجوه من غير إقتران أقوال الصحاب به ، فإن الإمام محمد أ رضي الله عنه جمع أقوال فقهاء العراق ، فلم يجمع أقوال أبي حنيفة وحده ، ولم يفصل آراءه عن آراء غيره من أصحابه ، وبعض معاصريه ، بل ألقى بالفروع والحلول ما بين متفق عليه ، ومختلف فيه ، فجاءت الأجيال ، وتوارثت تلك المجموعة الفقهية ، التي تجمع أقوال فقهاء العراق في الجملة ، وأقوال أبي حنيفة وتلاميذه خاصة ونهج مثل ذلك النهج غير الإمام محمد بن روى فقه أبي حنيفة ، وإن أرادوا ذكر خلاف بعض الأصحاب الذين لم يعن محمد في كتب ظاهر الرواية بذكر خلافهم ، إذ لم يذكر فيها مثلاً خلافاً

زفر ، وهكذا نجد الرواية لآراء أبي حنيفة تذكر مخلوطة بالرواية عن غيره ،
ومزوجة بها ، وعلى ذلك النهج تدارس العلماء تلك الآراء ، سموها المذهب
الحنفي ، واختاروا للنسبة اسم كبير أوائك الأئمة وشيوخهم .

(ب) ومن الأسباب أيضاً ما كان يعتمد إليه أبو حنيفة عند دراسته
المسائل العلمية المختلفة ، واستخلاص حكم الوقائع ، أو الأمور الفرضية إذ
أنه كان يعرض المسائل ، ويسمع آراء تلاميذه ويجادلهم ، ويجادلونه وينازعهم
القياس وينازعونه ويفرضون الحلول ، ويتفقون على واحد منها أحياناً ،
ويتخالفون أحياناً ، ويظهر أنه كان رحمه الله تعالى لشدة تورعه ، وإيمانه بالحق ،
واحترامه لحرية الرأي ، كان يدعو تلاميذه أن يأخذوا بما يتجه إليه الدليل ،
ولقد كان أبو يوسف يدون آراء أبي حنيفة كما علمت ، ويدون آراءه ، فانتقلت
تلك الآراء وكانت هي مجموعة هذه الدراسة ، وكانت ثمرات تلك المدرسة
الفقهاء ، فالذهب الحنفي على ذلك هو مذهب هذه المدرسة التي تدارس ،
وتتذاكر ، وتستنبط الحلول ، فيختلف العلماء فيها أو يتحدون ، ومهما
يسكونوا في اختلافهم أو اتحادهم فهم مدرسة واحدة صارت في الأجيال من
بعد مذهباً واحداً .

(ج) ولم تكن الرابطة الجامعة بين آراء أوائك الأعلام هي تلك الصحبة
التي جعلت آراء كل واحد معروفة عند الآخر ، بل إن التلمذة ، ثم الصحبة ،
ثم تدارس الأقوال من بعد ، جعل تلك الأقوال مهما تختلف أو تتحد تنتهي
إلى أصول واحدة ، فالأصول التي كان يسير عليها أبو حنيفة هي نفس
الأصول التي ارتضاها تلاميذه في حياته أو من بعده ، على اختلاف يسير في
بعضها ، واختلاف في تطبيقها فأبو يوسف مثلاً بما درسه من بعد من حديث ،
وما أكثر من رواية بسبب تلاقي فقهاء الرأي والحديث وامتزاج المدارس
الفقهية المختلفة كان أكثر استدلالاً بالحديث من شيخه ، وأخذ بأحاديث

لم يأخذ بها شيخه ، وكذلك الشأن في محمد رضى الله عنه ، وليس منشأ ذلك الاختلاف في أصل الاستدلال بالحديث ، بل منشأ ذلك العلم بحديث لم يعلم به أبو حنيفة ، أو الثقة برواة لم يثق بهم .

ولقد كان اتحاد الأصول سبباً ثانئاً من أسباب ذلك المزج الذى جعل مجموعة تلك الآراء مذهباً واحداً .

٢٥٦ — ولقد يحسب بعض الفقهاء أن أقوال أبي يوسف ومحمد وغيرهما إن هي إلا اختيار من أقوال لأبي حنيفة ، لأنه كان رحمه الله لشدة ورعه يفرض في المسألة فروضاً مختلفة ، ويختار من بينها فرضاً يرجح لديه ، ويرد الفروض الأخرى ، ويختار رأياً ويعدل عنه ، فزعم أولئك الفقهاء أن أقوال الأصحاب ما هي إلا أقوال لأبي حنيفة قد عدل عنها .

وقد حكى صاحب الدر المختار عن أبي يوسف أنه قال : « ما قلت قولاً خالفت فيه أبا حنيفة ، إلا قولاً قد قاله » .

وروى عن زفر أنه قال : « ما خالفت أبا حنيفة في شيء إلا قد قاله » .

وجاء في الحاوى : « وإذا أخذ بقول واحد منهم يعلم قطعاً أنه يكون به أخذاً بقول أبي حنيفة ، فإنه روى عن جمع أصحابه الكبار ، كأبي يوسف ، ومحمد ، وزفر ، والحسن أنهم قالوا : ما قلنا في مسألة قولاً ، إلا وهو روايتنا عن أبي حنيفة ، وأقسموا عليه أيماناً غلاظاً ، فلم يتحقق إذن قول في الفقه ولا مذهب إلا له كيفما كان ، وما نسب إلى غيره إلا بطريق المجاز » .

هذا ما جاء في الحاوى . وأحسب أن هذه مباينة ، فإنا كانت أقوال أبي يوسف كلها ، أو أقوال محمد كلها على ذلك النحو ، إنه بذلك يكاد يجردهم من صفات المجتهدين المستقلين ، بل يكاد يفنى شخصياتهم بجوار شخصية

شيخهم ، حتى أنه ليعد نسبة الأقوال إليهم على سبيل المجاز ، لا على سبيل الحقيقة .

إن أبا حنيفة بلا شك كان في أثناء استنباطه يفرض أحياناً عدة حلول للمسألة التي يستنبطها بالقياس أو الاستحسان ، وينحى بعض الفروض التي لا يراها تستقيم مع معاملات الناس ، أو لا تضبط بوجه من أوجه القياس ، أو لا تنفق مع مقاصد الشارع في نظره ، وقد يخالفه تلاميذه في حياته ، أو من بعده في بعض هذه الحلول التي استبعدها ، فلا يصح في هذه الحال أن يقال إنهم بهذا يختارون قولاً قد قاله ، أو رأياً قد ارتآه ، ثم أعرض عنه .

وقد يكون إختيار أبي يوسف أو محمد أو زفر لرأى قد ارتآه فعلاً أبو حنيفة ، ولكنه عدل عنه ، وحينئذ يكون ذلك القول بمثابة المنسوخ من أقواله ، فإذا اختار أحد من أصحابه الفتوى به لا يكون ذلك أخذاً بقوله ، بل يعد قد خالفه مرتين ، خالفه في عدم الأخذ برأيه الجديد أولاً ، ثم خالفه في حكمه بأن ما عدل عنه ما كان يصح العدول عنه ثانياً ، ومن خالف هذه المخالفة لا يصح أن يقال إن إسناد الرأى إليه على سبيل المجاز ، لا على سبيل الحقيقة .

وإن مخالفة بعض أصحابه قد يكون سببها أنهم اطاعوا على حديث من بعده وفاته لم يعلم به في حال حياته ، فكيف يقال حينئذ إن هذا قول له ، وإنه لا ينسب إليهم إلا على سبيل المجاز ، ولقد حاول ابن عابدين أن يعد ذلك قولاً له ، ولكن لم يحاول تجريدهم من نسبته إليهم إلا على سبيل المجاز ، فقال : « إن الإمام لما أمر أصحابه بأن يأخذوا من أقواله بما يتجه لهم منها الدليل عليه صار ما قاله قولاً له لا يثنائه على قواعده التي أسسها لهم ، فلم يكن مرجوعاً عنه من كل وجه . وقد صح عن أبي حنيفة أنه قال إذا صح الحديث

فهو مذهبي ، وقد حكى ذلك الإمام ابن عبد البر عن أبي حنيفة وغيره من الأئمة ، ونقله أيضاً الإمام الشعراني عن الأئمة الأربعة (١) .

٢٥٧ - وإن الحق الذي نراه هو أن أصحاب أبي حنيفة كانوا من المجتهدين المستقلين ، وكان كل واحد منهم صاحب رأى مستقل يقارب رأى شيخه أو يباعده وإن كان المنهج في جملة متقارباً ، وإنك تقرأ كتب أبي حنيفة ترى الخلاف في كثير من الآراء ، وإن كان لا يتناول الأصول ، فقد وجد في كثير من الحلول ، ومثل ذلك كتب الإمام محمد ، وليس ذلك صنيع التابع الذي يختار من آراء شيخه ولا يمدوها ، حتى تكون نسبة الآراء إليه على سبيل المجاز .

وإنك إن استقرت كتب الفقه ورجعت الى أمهات المسائل الفقهية التي اشتهر فيها الخلاف بينهم كخلافهم في لزوم الوقف ، والحجر على السفية ، والحجر على المدين ونحو ذلك ، ترى اختلاف النظر واضحاً ، حتى أنه يكاد يكون اختلافاً في المنهج في خصوص المسائل المذكورة ، وهكذا ... فن التهم على الحقائق سلبهم شخصيتهم الفقهية ، لتفنى في شخصية الإمام .

وما كان خلط أقوال شيخهم بأقوالهم في كتبهم ، إلا لحرصهم على اطلاع المتفقهين على وجوه النظر المختلفة للمسائل ، ولاتحاد الأصول في الجملة كما بينا ، ولعناية فقهاء العراق منذ عهد أبي حنيفة أو قبله بدراسة الفقه المقارن ، ليستطيع المتفقه فقهاء الآراء بمعرفة مقابلها ، حتى لقد كان أبو حنيفة يقول : « إن أعلم الناس هو أعلمهم باختلاف الناس » .

٢٥٨ - ولم يكن أصحاب أبي حنيفة وحدهم هم الذين اختلطت أقوالهم بأقواله بل جاء من بعدهم من أضاف أقوالاً أخرى لم تسكن في المأثور عنه

وعن أصحابه ، بعضها اعتبر من المذهب الحنفي ، وبعضها لم يعتبر منه ، وبعضهم رجع بعض الأقوال على بعض وهكذا كثير الاختلاف ، وكثير الترجيح ، وكان ذلك كله مبدئياً على أصول دقيقة محكمة ، وفي ضوابط بينة ، وبذلك نما المذهب ، واتسع رحابه الالبسات الزمان ، ومعالجة عامة الأحوال .

ونستطيع أن نلخص عوامل النمو في ثلاثة أمور ، تضافرت ، فكانت سبب زيادته .

وهذه العوامل الثلاثة هي : المجتهدون والمخرجون فيه ، وكثرة الأقوال المأثورة عن الإمام وأصحابه رضی الله عنهم ومرونة التخييم فيه ، واعتبار أقوال المخرجين ، ولنلخص كل واحد من هذه الأمور بجملة مبينة أو مفصلة بعض التفصيل .

١ - المجتهدون والمخرجون في المذهب

٢٥٩ - يقسم ابن عابدين الفقهاء إلى سبع طبقات :

(الطبقة الأولى) طبقة المجتهدين في الشرع الذين يستخرجون الأحكام من الكتاب والسنة ، وليسوا تابعين لأحد في اجتهادهم ، سواء أكان ذلك في الأصول التي يبنى عليها الاستنباط ، أم في الحلول الجزئية المستخرجة من الأصول العامة ، وهؤلاء كالأئمة الأربعة والأوزاعي ، والليث بن سعد ، وغيرهم من الأئمة الأعلام ، فهم لم يقلدوا أحداً ، لا في الدليل ، ولا في الأصل العام الذي يقيد الاستدلال ، ولا في الفروع الجزئية . التي تستنبط حلولها بالتطبيق للأصول العامة ، وإن توافقت الأصول . فليس ذلك للتقليد ، بل للاقتناع ، مع الاستعداد للمخالفة ، إن لم يتوافر ذلك الاقتناع .

ولا شك أن شيخ المذهب أبا حنيفة هو من هذا الصنف من الفقهاء ، ولكن أيعد أصحابه أبو يوسف ، ومحمد ، وزفر ومن في طبقتهم من ذلك الصنف من المجتهدين ؟

لقد عددهم ابن عابدين تابعاً لبعض الكتاب في المذهب الحنفي من الصنف الثاني لا من هذه العائقة ، فعددهم من طبقة المجتهدين في المذهب ، لا من طبقة المجتهدين المستقلين ، فقال : « طبقة المجتهدين في المذهب ، كأبي يوسف ومحمد ، وسائر أصحاب أبي حنيفة القادرين على استخراج الأحكام من الأدلة المذكورة على حسب القواعد التي قررها أستاذهم ، فإنهم خالفوه في بعض أحكام الفروع ، لكنهم يقلدونه في قواعد الأصول » (١) .

وهذا الكلام فيه نظر ، فإن أبا يوسف ، ومحمد وزفر ، وغيرهم من أصحاب كانوا مستقلين في تفكيرهم الفقهي كل الاستقلال ، وما كانوا مقادين لشيخهم

فلأى الإمامين ، لأبى حنيفة أم لمالك أم لها معاً ، إن الإنصاف والمنطق يوجبان أن نقول إنه لا محالة كان يجتهداً اجتهداً مطاقاً مستقلاً ، وكذلك كل الصحاب .

٢٦٠ — (الطبقة الثانية) من الطبقات السبع التي يعدها ابن عابدين ، طبقة المجتهدين في المذهب ، القادرين على استخراج الأحكام من الأدلة التي بنى عليها الاستنباط في مذهب أبى حنيفة ، على حسب القواعد التي قررها ، وقد عدده هذه الطبقة أمثال أبى يوسف ، ومحمد ، وزفر ، وسائر أصحاب أبى حنيفة . وقد بينا ما في ذلك من خطأ ، وإذا كان لا يوجد في هذه الطبقة إلا هم وأمثالهم ، فليس لهذه الطبقة وجود في المذهب الحنفى لأن أبى يوسف ومحمد وأشباههم مجتهدون مستقلون كل الاستقلال ، ولهم مثل ما لشيخهم من آراء ، وإن كان له فضل سبق ، والتعليم والتشقيف .

٢٦١ — (الطبقة الثالثة) طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية فيها عن صاحب المذهب ، أو أحده من أصحابه ، وهؤلاء يستنبطون أحكام غير المنصوص عليه على حسب الأصول المقررة في المذهب ، وليس لهم أن يجتهدوا في مسائل قد نص عليها إلا في دائرة معينة ، وهي التي يكون استنباط السابقين فيها على اعتبارات لا وجود لها في عرف المتأخرين ، بحيث لو كان السابقون موجودين لأفتوا بمثل فتوَاهم .

وهؤلاء عملهم في الحقيقة يتكون من عنصرين (أحدهما) استخلاص القواعد العامة التي كان يلتزمها الأئمة أبو حنيفة وأصحابه من الفروع المأثورة عنهم ، فإن المأثور نثيره من الفروع كما بينا في موضعه من بحثنا . وأولئك هم الذين جمعوها في ضوابط وقواعد واعتبروها الأصل الذي كان على أساسه الاستنباط ، وكان مقياس الاستخراج السليم للأحكام الفقهية ، وكان هو السنن القويم للاجتهد . (ثانيهما) استنباط الأحكام التي ينص عليها بالبناء على تلك القواعد ، حتى لا يحيدوا عن المذهب .

بأي نحو من نواحي التقليد، وكونهم درسوا آراءه، أو تلقوها عليه، وتنفقوا في أولى دراساتهم عليه، لا يمنع استقلال تفكيرهم، وحرية اجتهادهم. وإلا كان كل من يتلقى على شخص لا بد أن يكون، مقدماً له، وتنتهي القضية لا محالة إلى أن تنزل بأبي حنيفة نفسه عن مرتبة المجتهدين المستقلين، فإنه ابتداء دراساته يتلقى فقه إبراهيم النخعي على شيخه حماد بن أبي سليمان، وكان كثير التخرج عليه، وكذلك قال من أراد أن يبخس أبا حنيفة حظه من العقه والاجتهاد، ولكن أبا حنيفة فقيه مستقل. لأن درس آراء إبراهيم، وخالفه أحياناً، ووافقه أحياناً، وما وافقه فيه وافقه على بيئة واستدلال، لا على مجرد التقليد والاتباع، وكذلك كان أصحاب أبي حنيفة منه درسوا فقهه، وتلقوا عليه طريقة اجتهاده، فوافقه في بعضها، وخالفوه في غيره، وما كانت الموافقة عن تقليد، بل عن اقتناع واستدلال، وتصديق للدليل، وما ذلك شأن المقلد.

وإذا كانت الأصول التي بنى عليها الاستنباط عند هؤلاء التلاميذ، وشيخهم متحدة في أكثرها، فليست متحدة في كلها، وحسبهم تلك المخالفة لتثبت لهم صفة الاستقلال، وإنهم إن اتحدوا في طريقة الاستنباط، فليس ذلك عن اتباع، بل عن اقتناع، وهذا هو الحد الفارق بين من يقلد ومن يجتهد، وهو القسطنطين المستقيم.

وإن من يدرس حياة أولئك الأئمة يبعد عنهم صفة التقليد إبعاداً تاماً، فهم لم يكتفوا بما درسوه على شيخهم بل درسوا من بعده، فأبو يوسف لازم أهل الحديث وأخذ عنهم أحاديث كثيرة، لعل أبا حنيفة لم يطلع على كثير منها، ثم هو قد اختبر القضاء، وعرف أحوال الناس، فصقل ما وافق فيه شيخه، بصقل قضائي، وخالف شيخه متسلحاً بما هداه إليه اختياره للحكم والقضاء بين الناس، ومن التجنى على الحقائق أن نقول إن ذلك كله قد قاله أبو حنيفة، واختاره أبو يوسف.

ومحمد لم يلزم أبا حنيفة إلا مدة قليلة في صدر حياته العلمية، ثم اتصل بمالك، وروى عنه الموطأ، وروايته له تعد من أصح الروايات إسناداً، فإذا كان متلمداً،

ومن هذه الطبقة الحصاص، والطاوى، وأبو الحسن السكرخى، وشمس الأئمة الحلوانى، وشمس الأئمة السرخسى، ونفر الإسلام البردوى، وفخر الذين قاضىخان (١).

وهذه الطبقة هي التي خدمت الفقه الحنفى، إذ هي التي وضعت الأسس لنهوه، والتخريج فيه. والبناء على أقواله، وهي التي وضعت أسس الترجيح فيه، والمقايضة بين الآراء، وتصحيح بعضها وتضعيف الآخر، وهي التي ميزت السكيات الفقهي بالذهب الحنفى.

٢٦٢ - (الطبقة الرابعة) طبقة أصحاب التخريج. كالسماهم ابن عابدين تابعاً لمن أخذ عنه، ونسبهم طبقة المرجحين وهو لاء لا يستنبطون مسائل لا يعرف حكمها، ولكن يرجحون بين الآراء المروية بوسائل الترجيح التي ضبطتها لهم الطبقة السابقة فلمهم أن يقرروا ترجيح بعض الأقوال على بعض بقوة الدليل أو للصلاحيّة للتطبيق بموافقتة لأحوال العصر، ونحو ذلك، مما لا يعد استنباطاً مستقلاً، أو تابعاً، بل ترجيحاً، وموازنة، ومن هؤلاء أبو بكر الرازى (٢).

وإن الفرق بين هذه الطبقة وسابقتها دقيق لا يكاد يستبين، ومن عدهما طبقة واحدة لا يعدو الحقيقة، لأن الترجيح بين الآراء، على مقتضى الأصول، لا يقل وزناً عن استنباط أحكام فروع لم تؤثر لها أحكام عن الأئمة، وليس الرازى الذى يذكرونه فى هذه الطبقة بأقل قاضىخان أو السكرخى، أو غيرهما من المعدادين فى الطبقة السابقة، وكتابه أحكام القرآن ينبىء عن فضله وعلمه.

٢٦٣ - (الطبقة الخامسة) طبقة الفقهاء الذين يستطيعون الموازنات بين أقوال المذاهب، وقد قال ابن عابدين فى هذه الطبقة: وشأنهم تفضيل بعض الروايات

(١) أبو الحسن السكرخى توفى سنة ٣٤٠، وشمس الأئمة الحلوانى توفى سنة ٤٥٦ وشمس الأئمة السرخسى وهو صاحب المبسوط توفى سنة ٥٠٠، وفخر الإسلام البردوى توفى سنة ٤٨٢، وقاضىخان توفى سنة ٥٩٣.

(٢) أبو بكر الرازى هو الجصاص وقد توفى سنة ٣٦٠.

على بعض آخر بقولهم : وهذا أولى ، وهذا أصح رواية ، وهذا أوضح وهذا أوفق للقياس ، وهذا أوفق للناس .

وإنا نرى أن التفرقة بين هذه الطبقة وسابقتها ليست واضحة ، وإنه لى تكون الأقسام متميزة غير متداخلة يجب حذف طبقة من هذه الطبقات الثلاث ، هى الثالثة ، والرابعة ، والخامسة ، واعتبارهما طبقتين اثنتين : إحداهما طبقة المخرجين الذين يستخرجون أحكاماً لمساائل لم تؤثر أحكام لها أصحاب المذهب الأولين بالبناء على قواعد المذهب ، والثانية طبقة المرجحين ، الذين يرجحون بين الروايات المختلفة . والأقوال المختلفة ، فيبينون أقوى الروايات . ويميزون أصح الأقوال وأوفقها للقياس أو أرفقها بالناس .

ولقد أشرنا من قبل إلى أن الطبقة الثمانية التى يعتبرونها أصحاب أبى حنيفة وينزلون بهم عن مرتبة المجتهدين المستقلين إلى مرتبة التابعين لشيخهم لا وجود لها . وعلى ذلك تكون الطبقات التى عدوها خمساً ، هى ثلاث فقط الأولى طبقة أبى حنيفة وأصحابه ، والثانية طبقة المخرجين ، والثالثة طبقة المرجحين .

٣٦٤ - (الطبقة السادسة) على حسب العدد الذى يذكره ابن عابدين وغيره هى طبقة المقلدين الذين لا يرجحون بين الأقوال والروايات ، ولكنهم على علم بما رجحه السابقون ، واختاروه ، وبينوا أنه الأقوى ، ويقول عنهم ابن عابدين : وإنهم القادرون على التمييز بين الأقوى والقوى ، والضعيف وظاهر الرواية وظاهر المذهب ، والرواية النادرة ، كأصحاب المتن المنهرة . كصاحب الكنز وصاحب المختار ، وصاحب الوقاية ، وصاحب الجمع ، وشأنهم ألا ينقلوا فى كتبهم الأقوال المردودة ، والروايات الضعيفة . فعمل هذه الطبقة ليس التجميع ، ولكن معرفة ما رجح ، وترتيب درجات التجميع ، وقد يؤدى ذلك إلى الحدس بين المرجحين ، فقد يرجح بعضهم رأياً ، ويرجح الآخر غيره ، فيختار هو أقوال المرجحين

يرجحوا هم ما لم يؤثر ترجيحه عن سبقهم ، لأن الطبقات الثلاث الأولى من المجتهدين ، سواء كان اجتهادهم مطلقاً ، أم اجتهادهم في المذهب ، فلما غلق باب الاجتهاد ، وارتضى فقهاء المذهب الحنفي ذلك التعليق ، كما ارتضاه غيره من فقهاء المذاهب الأربعة لم يد لأحد حق الترجيح ، بل ليس للمفتي أو القاضي إلا تعرف اراجع والبحث عنه ، وسنبين ذلك عند الكلام في اختلاف الأقوال في المذهب .

٢ - كثرة الأقوال في المذهب الحنفي

٢٦٧ - كثرت الأقوال في المذهب الحنفي ، واختلفت ، وتباينت الأحكام فيه بقبان الأقوال المختلفة ، فروايات مختلفة عن أبي حنيفة وأصحابه ، فيروى الحكم لهم في المسألة أحياناً برواية ، وبرواية أخرى يروى ما يخالفه . واختلف أئمة المذهب فأبو حنيفة قد يخالفه أصحابه ، وقد يخالف زفر الثلاثة ، وقد يختلف الصاحبان فيما بينهم ، بل قد يكون لأبي حنيفة رأيان في المسألة الواحدة يثبت رجوعه عن أحدهما ، وربما لا يثبت الرجوع ، ولا يعرف المتقدم منهما من المتأخر ومثل ذلك ثبت عن كل واحد من الصحابة ، وأن الذين اجتهدوا في المذهب من بعد قد اختلفوا هم فيما خرجوه من مسائل لم يؤثر حكمها عن أئمة المذهب ، بل إنهم ربما خالفوا أئمة المذهب نفسه في المسائل التي كان الاستنباط فيها متأثراً بالعرف بحيث لو كان أئمة المذهب في عصرهم ، لقالوا مثل مقالهم ، ولخرجوا مثل تخريجهم .

وإن أسباب كثرة الأقوال في المذهب الحنفي يمكن ضبطها في أربعة أمور :

أولها - اختلاف الرواية ، وثانيها تعدد أقوال الإمام في المسألة ، وثالثها اختلاف الأئمة في المسألة الواحدة ، ورابعها اختلاف المخرجين ، وخالفه بعضهم أحياناً للأئمة .

أقواها ترجيحاً ، وأكثرها اعتماداً في الترجيح على أصول المذهب ، أو ما يسكون أكثر عدداً ، وأغز باصراً .

ولقد قال الخير الرملي في فتاويه : « ولا شك أن معرفة راجح المختلف فيه من مرجوحه ، ومراتبه قوة وضعفاً هو نهاية آمال المشمرين في تحصيل العلم ، فالمفروض على المفتي والقاضى الثابت في الجواب ، وعدم المجازفة فيه . خوفاً من الافتراء على الله تعالى بتحريم حلال أو حله » (١) .

فعرفة ما رجحه العلماء والموازنة بين ترجيح المرجحين من حيث قوة الدليل ، أو كثرة العدد أمر سهل .

٢٦٥ - الطبقة الأخيرة هي من دون السابقين ، وهم المقادون الذين لا يقدرن على أمر مما سبق ، فليس عندهم القدرة على التخرج ، ولا قدرة على الترجيح ، ولا قدرة على الاختيار من المرجحين ، وقد وصفهم ابن عابدين ، فقال : « لا يفرقون بين الغث والثلث ، ولا يميزون الشمال من اليمين ، بل يجمعون ما يجدون كحاطب ليل ، فالويل لمن قلدهم كل الويل » .

ولست أدري إذا كان هؤلاء على ذلك الوصف ، كيف يعدون من الفقهاء ، إنهم نقلة إن أردنا أن نرفق بهم في الاسم .

٢٦٦ - هؤلاء هم طبقات الفقهاء كما يذكرهم كتاب الحنفية ، ويظهر أن ترتيبهم الوجودي يتفق مع الترتيب الذي ذكرناه ، فالطبقة الأولى ، وهم المجتهدون المطلقون ، هم أبو حنيفة وأصحابه ، ثم الذين يلونهم هم المخرجون الذين أفتوا فيما لم يؤثر عنهم بمقتضى قواعدهم وأصولهم ، وبالقياس على فروعهم ، ثم الذين يلونهم هم المرجحون بين الأقوال المختلفة ، ثم جاء من بعدهم من لهم قدرة على معرفة ما رجحه سابقوهم وليس لهم الحق في أن

والتفصل بكلام موجز بعض التفصيل كل عنصر من هذه العناصر .

٢٦٨ — اختلاف الرواية : قلنا في صدر كلامنا في فقه أبي حنيفة إنه لم يدونه بنفسه وإن كنا رجحنا أن تلاميذه كانوا يدونون أقواله ، وكان يراجع مادونه أبو يوسف ، أو غيره أحياناً ، وإذا كان لم يدون أقواله في كتاب يسطره ، ويؤثر عنه ، فقد اكتفى في العلم بها بنقل أصحابه هذه الأقوال ، فنقل الإمام محمد جملها في كتابه ، ولمكن كتبه لم تكن في مرتبة واحدة ، ومهما تكن قيمة نقل الإمام محمد من الصحة ، وصدق الذين رووا كتبه ، فإن النقل مادام أساسه الرواية ، وتعدد الرواة ، يسكون اختلاف الروايات ، وتضاربها أحياناً ، نتيجة محتومة ، وكذلك كان . فقد اختلفت الروايات عن أبي حنيفة وأصحابه . وتضاربت أحياناً ، وقد كان ترجيح بعض هذه الروايات على بعض موضع اجتهد المرجحين من العلماء ، وهم الطبقة الثالثة من طبقات الرجال في المذهب الحنفى ، كما بينا .

ولقد نقل ابن أمير الحاج في شرحه على التحرير أسباب اختلاف الرواية عن أبي حنيفة . فقال : « ذكر الإمام أبو بكر البايعى في الضرر أن الاختلاف في الرواية عن أبي حنيفة من وجوه ، منها الغلط في السماع كأن يجيب بحرف النفي إذا سئل عن حادثة ، ويقول لا يجوز . فيشتبه على الراوى فينقل ما سمع . ومنها أن يكون له قول قد رجح عنه ، ويعلم بعض من يختلف إليه رجوعه ، فيروى الثانى ، والآخر لم يعلمه فيروى الأول : قلت وهذا أقرب من الأول ومنها أن يكون قال الثانى على وجه القياس ، ثم قال ذلك على وجه الاستحسان فيسمع كل واحد أحد القولين ، فينقل ما سمع (قلت هذا لا بأس به أيضاً ، غير أن تعيين أن يكون الثانى على وجه القياس غير ظاهر ، بل الظاهر أن الذى يسكون على وجه القياس هو الأول غالباً ، لما تقرر أن القياس مقدم ^(١) على الاستحسان إلا في مسائل ، فالقياس بمنزلة القول

(١) المراد بكلمة مقدم أنه سابق في الزمن لا مقدم في الترجيح .

المرجوع عنه ، والاستحسان بمنزلة القول المرجوع إليه ، على أن الأولى أن يقال قال أحدهما على وجه القياس ، والآخر على وجه الاستحسان فيسمع كل واحد وجهاً ، فينقله ، ومنها أن يكون الجواب في المسألة من وجهين من جهة الحكم ومن جهة البراءة للاحتياط ، فينقل كل كما سمع (١) .

هذه هي الأسباب التي نقلها ابن أمير الحاج في اختلاف الرواية عن أبي حنيفة وقد نقلناها بنصها تقريباً ، ولنا على ما ساقه من قول ملاحظتان .

(إحداهما) أنه يستبعد أن يكون سبب اختلاف الرواية الغلط ، وهو في هذا الاستبعاد كأنه ينزه المذهب الحنفي عن أن يكون فيه نقل خطأ عن أبي حنيفة ، وهذا غريب ، لأنه إذا كان الخطأ في النقل قد فرض في رواية السنة ، والمروى عنه هو الرسول المبالغ ، فكيف لا يفرض في النقل عن فقيه ، مهما تكن درجة إمامته ، والحرص على النقل الصحيح عنه لا يمكن أن يكون في درجة الحرص على النقل الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ومع ذلك قد اختلفت أحياناً الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان تمحيص الحق من بين الروايات المختلفة موضوع دراسات علماء الحديث .

(الملاحظة الثانية) أن الأسباب التي رجحها هي في الواقع أسباب اختلاف الأقوال ، وهو يرجحها ، فيجعل اختلاف الرواية مقصوراً على اختلاف الأقوال فتروى وأقوال قد عدل عنها ، وتروى في مقابلها أقوال تعتبر هي الأخيرة التي استقر الرأي عليها ، ولعله عما يركى هذا أن اختلاف الرواية في النقل قد يكون من ناقل واحد ، فالإمام محمد قد يروى رواية في ظاهر الرواية ، ويروى رواية في النوادر ، وما كان ذلك إلا لأنه وجد القوازين ، فروى الروايتين .

صحيح ، فيرجع عن قياسه إلى حكم الأثر الصحيح ، وقد يكون مبنى حكمه الأول قياساً ، فلما رأى العمل به ، وأنه نافر من تعامل الناس ، عدل عن القياس إلى الاستحسان الذي يتفق مع تعامل الناس ، وقد يكون قوام الحكم قياساً أساسه وصف معين ، ثم يتبين له أن هناك وصفاً آخر أقوى تأثيراً من الوصف الذي بنى عليه القياس الأول ، فيكون أصلح لأن يكون علة . فيعدل عن القياس الأول إلى القياس الثاني ، وهكذا يعرض له ما يوجب العدول عن رأيه لدليل أقوى ، فيعدل ، ولا رواية تبين آخر الرأيين ، فنتجته المخرجون أو المرجحون ، إلى ترجيح أقواهما دليلاً عندهم ، أو أصلحهما للعمل .

ولقد يفرض أنه يتردد المجتهد المخلص في طلب الحق في الحكم في المسألة الواحدة لتعارض الأدلة الموجبة ، ولتصادم الأمارات الكاشفة له وجه الحق ، فيجعل للمسألة وجهين ، ويترك فيها بذلك قولين ، ليس بينهما تراخ زمني ، فيؤثر عنه القولان ، وقد يكون راويهما واحداً ، وقد يسمى بعض العلماء ذلك اختلاف رواية .

ولقد قال في ذلك ابن عابدين ، وقد يقال من وجوه الاختلاف أيضاً تردد المجتهد في الحكم لتعارض الأدلة عنده بلا مرجح ، أو لاختلاف رأيه في مدارك الدليل الواحد ، فإن الدليل قد يكون محتملاً لوجهين أو أكثر ، فيبني على كل واحد جواباً ثم قد يقترح أحدهما ، فينسب إليه ، وقد لا يقترح عنده ، فيستوى رأيه فيهما ، ولذا تراهم قد يحكون عنه في مسألة القولين على وجه ينفيد تساويهما عنده فيقولان : وفي المسألة عنه روايتان أو قولان ، وعن الإمام القرافي أنه لا يحل الحكم والإفتاء بغير الرجح ، إلا إذا تعارضت الأدلة عند المجتهد ، وعجز عن الترجيح . فإن له الحكم بأيهما شاء ، لتساويهما عنده ، وعلى هذا تصح نسبة كل من القولين إليه ، لا كما يقول بعض الأصوليين من أنه لا ينسب إليه شيء منهما ، وما يقوله بعضهم من اعتقاد

والحق أن اختلاف الرواية كما يكون لاختلاف الأقوال ، قد يكون لخطأ النقل عن سماع ، أو عن تلقى عن سماع ، وهكذا .

وإذا كان اختلاف الرواية ناشئاً عن اختلاف الأقوال ، فإن وقت القولين كان مختلفاً ، لا محالة ، ولم يعرف الراوى المتقدم من المتأخر ، ولو عرف لكان قولاً واحداً ، وعد الأول منسوخاً أو معدولاً عنه .

ولقد درس العلماء المرجحون في المذهب روايات الكتب المختلفة فرجحوا بعضها على بعض ، فرجحوا كتب ظاهر الرواية على كتب الإمام محمد الأخرى ، وعلى كتب غيره ، كالحسن بن زياد ، ومنها كتب الأمامي لأبي يوسف^(١) .

وإذا وجدت روايات مختلفة في مسألة واحدة في ظاهر الرواية رجحوا بينها ، فربما كان ذلك من قيل اختلاف الأقوال الذي كان سبباً في اختلاف الرواية ، فيرجع أحد القولين على الآخر بطرق الترجيح التي اتجه إليها المرجحون في المذهب .

٢٦٩ — اختلاف أقوال الإمام : قد كان أبو حنيفة : أحياناً يكون له

قولان في المسألة الواحدة ، يعرف المتقدم منهما من المتأخر . فيعد الثاني ناسخاً للأول ، أو يعد الأول متروكاً معدولاً عنه ، وربما لا يعلم المتأخر ، فيروى القولان ، من غير بيان متروك ، أو مستقر ، فيؤثر عنه قولان في المسألة ، ويكون عمل المرجحين أو المخرجين قبلهم أن يدينوا أصح القولين ، لأنه يعد رأيه الذي مات من غير رجوع عنه .

واختلاف القولين في زمنين مختلفين ليس دليلاً على نقص في الفقهية ولا كونه دليل على إخلاصه في طلب الحقيقة ، وبيان ما هو متصل بهذا الدين ، فإنه قد يرى رأياً قد بناه على قياس استقام له ، ثم علم أن موضع القياس حديث

(١) قد بينا مراتب الكتب في المذهب الحق . فارجع إلى ذلك البيان عند الكلام

في نقل النسخة الحنفي .

نسبة أحدهما إليه^(١) ، لأن رجوعه عن الآخر غير معين ، إذ الفرض تساويهما في رأيه وعدم ترجح أحدهما على الآخر ، ورجوعه عنه — بنسب إليه الراجح عنده ويذكر الثاني رواية عنه ، أما لو أعرض عن الآخر بالكلية لم يبق قولاً له ، بل يكون قوله هو الراجح^(٢) .

وهكذا يستبين مما قلناه أن الإمام أبا حنيفة كغيره من المجتهدين المخلصين كان يؤثر عنه قولان في المسألة الواحدة ، وقد يثبت أن أحدهما قد رجع عنه ، وربما لا يثبت ، بل يثبت تساويهما ، لتردده في الحكم بين هذين الرأيين من غير ترجح لأحدهما على الآخر ، فيؤثر عنه القولان .

ومثل ذلك قد يكون لكل واحد من أصحابه ، كأبي يوسف ومحمد وزفر ، فإن كل واحد منهم إمام مجتهد مستقل في اجتهاده ، وإن غلبت عليه طريقة أبي حنيفة في الاجتهاد ، فقد اختارها باقتناع ، لا على سبيل الاتباع .

٢٧٠ — اختلاف أصحاب أبي حنيفة ، قد اختلف أصحاب أبي حنيفة مع شيخهم في أحكام كثيرة من المسائل الجزئية ، بل قد استنبط الذين تكلموا في الأصول التي أنبنى عليها الفقه أنهم خالفوه في بعض قليل من القواعد التي كانت أصولاً للاستنباط ، وأقوالهم ، مختلفين ، ومتفقين — تعتبر كأقوال شيخهم من المذهب الحنفي وذلك لأن المذهب الحنفي هو مجموعة آراء المدرسة الفقهية التي كان يرأسها ذلك الإمام ، ولأن الأصول التي بنيت عليها الأحكام في اتفاقها واختلافها متحدة في جملتها ، لافي تفصيلها ، وإن تخالفوا في بعض الأصول ففي قليل نادر ، لا يمنع اتحاد المنهج ، ووحدة الطريقة في الاستنباط ، ولذلك رويت أقوالهم كلها مخلوطة بمزوجة غير منفصلة ، وقد أشرنا إلى ذلك في مطلع كلامنا في هذا الباب .

(١) أي لا يصح قول بعضهم من أن أحدهما ينسب إليه دون الآخر . وما يجري بعد ذلك لبطالان ذلك الاعتقاد .

(٢) شرح رسالة رسم المفتي س ٢٢ .

وقد يحاول كتاب أن يجعلوا أقوال أصحاب أبي حنيفة أقوالاً له ، فقد زعموا أن أولئك الصواب رضوان الله عليهم تابعون لأبي حنيفة ، وأقوالهم هي اختيار من أقوال لأبي حنيفة ، وقد ردونا هذا فيما أسلفنا من قول .

وقال ابن عابدين إن أقوالهم هي أقوال له من حيث أنه أمرهم بأن يأخذوا من أقواله بما يتجه إليه الدليل ، ومن حيث أنه أئمنه أنه قال : إذا صح الحديث فهو مذهبي ، وهذه مقالة ابن عابدين .

« إن الإمام لما أمر أصحابه بأن يأخذوا من أقواله بما يتجه لهم منها الدليل عليه صار ما قالوه قولاً له ، لابتدائه على قواعده التي أسسها لهم . . . ونظير هذا ما نقله العلامة اليعربى في أول شرحه على الأشياء على شرح الهداية لابن الشحنة الكبير . ونصه : « إذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب عمل بالحديث ، ويكون ذلك مذهبه ، فقد صح عن أبي حنيفة أنه قال : « إذا صح الحديث فهو مذهبي . . . فإذا نظراً أهل المذهب في الدليل ، وعملوا به صحت نسبته إلى المذهب لكونه صادراً بإذن صاحب المذهب ، إذ لا شك أنه لو علم بضعف دليله ، لرجع عنه ، واتبع الدليل الأقوى ^(١) .

وفي هذا الكلام نرى محاولة ابن عابدين ، ومن نقل عنهم أن يرجعوا كل اجتهاد لأصحابه إليه ، على أنه قول له ، ليثبت معنى التبعية له ، وأن أقوالهم لا تستقيم في المذهب الحنفي إلا بذلك الاعتبار في نظر هؤلاء .

وأرى أن التبعية التي يفرضونها في أولئك الأصحاب ، ليست تبعية المقلد للمجتهد ، أو المجتهد المقيّد للمجتهد المطلق ، بل مشاركة التلميذ للأستاذ في منهجه مختاراً مجتهداً مقتنعاً ، لا مقلداً متبعاً ، وإن تلك الصلة التي يصفها فيها معنى التبعية هي التي جعلت مذهب الشيخ وتلاميذه مذهباً واحداً أطلق عليه اسم الشيخ ، ونسب إليه ، سواء أخالفوه أم وافقوه .

تدفع الضرورة فيها إلى المخالفة، أو يدفع العرف إليها، وهى المسائل التى بنيت أحكامها عند السابقين على العرف ، أو كان القياس أو الاستحسان فيهما متأثرين بالعرف ، ووجد عرف آخر بحيث لو كان الفقهاء الأقدمون أحياء لبنوا الحكم على ما يوجب العرف الأخير ، ففى هذه الحال يفتى أولئك المخرجون بغير ما قال المتقدمون .

هذا عمل هؤلاء المخرجين ، ومن الطبيعى أن يختلفوا فى تخريجهم ، وأقديسهم ، كما اختلف أئمة المذهب فى استنباطهم الأول ، فكان ذلك نمواً عظيماً ، وإذا كان الأمر كذلك ، فقد اتسع المذهب ، ونما ، وكان باب الترجيح والتخريج متسع الآفاق وذلك ما سنبينه فيما يلى :

ومهما يكن نوع الصلة بين أبي حنيفة وأصحابه ، فإن أقوالهم معتبرة من المذهب وبإضافتها إلى أقواله والروايات عنه تسكثر الأقوال ، وكثرة الأقوال من شأنها أن تجعل المذهب مرناً ، متسع الأفق .

٢٧١ — أقوال المخرجين : لم يجتهد أبو حنيفة وأصحابه في كل المسائل ،

بل اجتهدوا في استنباط حكم ما وقع في عصرهم من أحداث ، وما فرضوه من صور : لكي يطبقوا أقيستهم على كل ما يتصور وقوعه من جنس ما تنطبق عليه علة القياس ومهما يكن مقدار ما وقع في عصرهم من حوادث استنبطوا أحكامها . وما قدروه من أمور استخرجوا حلولها ، فلا بد أن يكون في كل عصر أمور لم يكن لهم أحكام فيها ، وإن الناس يجد لهم من الأفضية بمقدار ما يحدث لهم من أحداث ، ولذلك كان لابد من وجود المخرجين في المذهب الذين يبنون على قواعده أحكام حوادث لم تقع في عصر أئمة المذهب . فلم يؤثر عنهم أحكام فيها .

وقد كانت هذه الطبقة من الفقهاء بعد عصر أصحاب أبي حنيفة من تلاميذ أولئك الأصحاب ، ومن جاء بعدهم . فقد اجتهد هؤلاء في تعرف أحكام الوقائع التي حدثت في عصورهم المختلفة ، وبنوا ما استنبطوه على القواعد التي استخلصوها من مجموع الفروع الماثورة عن أبي حنيفة وأصحابه ، فكان عمل المخرجين الأولين ، كما بينا آنفاً على عنصرين : (أحدهما) استخراج المناهج العامة التي تعد أصولاً للاستنباط في فقه أبي حنيفة وأصحابه (وثانيهما) تخرج أحكام المسائل التي لم ينص عليها على ذلك .

وجاءت طبقات المخرجين بعد استخراج القواعد ، فكان عملهم فقط استخراج الأحكام للوقائع التي لم تكن قد حدثت في عصر من عصور السابقين . ولقد سمي العلماء ما يستخرجه أولئك المخرجون من أحكام جزئية — الوقائع والفتاوى .

وإن هؤلاء المخرجين ما كانوا يقتصرون على استخراج أحكام الوقائع التي ليس لها أحكام عند السابقين ، بل كانوا يخالفون السابقين في بعض أمور

التخريج والترجيح

٢٧٢ - يقصد من التخرج استنباط أحكام الواقعات التي لم يعرف لأئمة المذهب آراء فيها ، وذلك بالبناء على الأصول العامة التي بنى عليها الاستنباط في المذهب ، ويقصد بالترجيح بيان الراجح من الأنوال المختلفة لأئمة المذهب ، أو الروايات المختلفة عنهم .

والأول عمل طبقة المخرجين في المذهب . وهم من المجتهدين المفيدين ، والثاني عمل فقهاء المذهب المرجحين الذين أوتوا علماً بطرق الترجيح ، ومعرفة القوى والأقوى ، من الآراء والروايات ، ولم يكن لهم الحق في استنباط أحكام لم يندس عليها ، أو مخالفة أحكام منصوص عاينها ، وإنما لهم فقط التمييز بين الراجح والمربوح وأقوى والضعيف ، والصحيح من الرواية ، والضعيف ، وقد شرحنا هاتين الطبقتين في بيان الطبقات في ذلك المذهب .

٢٧٣ - وإن التخرج كان يندبى على الأصول العامة المستنبطة وعلى إلحاق الأحكام التي يستخرجونها بفروع مشابهة لها ، عرف رأى السابقين فيها ، وكثيراً ما كانوا يخضعون الأحكام للعرف ، ولذا تجد كثيراً من الأحكام ناشئة عن العرف العام أو العرف الخاص وربما تجد في أحكام البيوع أو الإجازات هذه العبارات : « على هذا جرى عرف ما وراء النهر ، أو عرف الروم ، أو نحو ذلك بما يدل على أن الاجتهاد في المسألة كان للعرف سلطان فيه . وربما كان هو المؤثر الوحيد فيه . وإن لم يكن هو المؤثر ، فهو الموجه الذي رجح قياساً على قياس ولم يقتصر عمل المخرجين على ذلك ، بل تجاوزوا هذا الحد ، وأفتوا في مسائل أفتى فيها السابقون ، وخالفوهم ، لأن ملاسبات الزمان أوجبت ذلك التغيير ، وذلك في المسائل التي لم يعتمد السابقون فيها على نص من كتاب أو سنة ، أو قياس واضح كالنص ، فالمتقدمون من الفقهاء

مثلاً ، أفتوا بأن المالك حر فيما يملك ، فليس للقضاء أن يتدخل في تنظيم ما بين الجار والجار ، إلا فيما يتصل بالشفعة ، وتركوا ذلك التنظيم إلى الديانة ، فلما فسد الناس وضعف الوازع الديني ، وصار بعض الملاك يتصرف في ملكه تصرفاً يضر بجاره ضرراً فاحشاً جاء المتأخرون ورأوا هذه الحال ، واعتقدوا أن أبا حنيفة الذي أطلق حرية المالك قضائياً ، وترك تقييدها بالنسبة للجار ، للدين ووازعه ، أو كان حياً لأفتى بغير ما أفتى وقيد المالك لحق الجار ، ولذا قالوا إن المالك يمنع من كل ما يضر بالجار ، ضرراً فاحشاً وإن القضاء يتدخل لتنظيم العلاقة بينهما .

وقد شرحنا في الكلام على أصل العرف ، كيف كان سبيلاً تنزع به المخرجون في المذهب أو المجتهدون فيه إلى مخالفة السابقين لما يقتضيه .

٢٧٤ — هذه الآراء سواء أكانت استنباطاً لأحكام واقعات لم تؤثر عن الأئمة في المذهب أحكامها ، أم كانت استنباط أحكام خالفوا بها الأئمة بناء على الأصول المعتمدة عندهم ، وتغير العرف الذي كان هو المؤدى إليها - تعتبر آراء في المذهب ، وجزءاً من الفقه فيه ، ولكن لا يصح أن يقال إنها قول أبي حنيفة ، ولقد قال في هذا المقام ابن عابدين :

« والحاصل أن ما خالف فيه الأصحاب إمامهم الأعظم لا يخرج عن مذهبه إذا رجحه المشايخ المعبرون : وكذا ما بناء المشايخ على العرف الحادث لتغير الزمان أو للضرورة أو نحو ذلك ، لا يخرج عن مذهبه أيضاً . لأن مارجحوه لترجع دليله عندهم مأذون فيه من جهة الإمام ، وكذا ما بنوه على تغير الزمان ، والضرورة باعتبار أنه لو كان حياً لقال بما قالوه ، لأن ما قالوه إنما هو مبنى على قواعده أيضاً فهو مقتضى مذهبه ، لكن ينبغي أن يقال قال أبو حنيفة كذا ، إلا فيما روى عنه صريحاً ، وإنما يقال فيه مقتضى مذهب أبي حنيفة كذا . ومثله تخرجات المشايخ بعض الأحكام من قواعده ، أو بالقياس على

قوله ، ومنه قولهم : وعلى قياس قوله بكذا يكون كذا ، فهذا كله لا يقال فيه قال أبو حنيفة ، نعم يصح أن يسمى مذهبه بمعنى أنه قول أهل مذهبه أو مقتضى مذهبه^(١).

٢٧٥ — هذا هو التخريج في مذهب أبي حنيفة ؛ وقد كان باباً لنفوه ؛ وإن مرونة أصوله ، وخصوصاً أهل العرف ، جعلت ذلك المذهب يتسع رحابه لكل ما يجد من أحداث ، ويتفق مع ملابسات الناس ، ومقتضيات الزمان ، وقد سد حاجتهم بذلك الأفق الفقهي الذي انسدت به عقول العلماء السابقين وبذلك الحرية في التفكير وعلاج الأدواء الاجتماعية التي اتصل بها المخرجون .

وإننا لنعتقد أنه لو كان باب التخريج في ذلك المذهب مطلقاً ذلك الإطلاق ، والمخرجون يرتفعون إلى تلك الآفاق الفقهية التي ارتفع إليها السابقون ، لأمكن علاج مشاكل الزئان ، واستنباط أحكام تتفق مع مقتضياته وملابساته ، مع عدم الخروج عن قواعده وأصوله ، ومع عدم الخروج على نص في الكتاب والسنة الثابتة وتعد الآراء التي تكون وليدة ذلك - من المذهب الحنفي ، ولكن جمد الناس فحسبوه جمود الفقه الإسلامي ، وما هو كذلك .

٢٧٦ — والترجيح في المذهب الحنفي ، كان عملاً شاقاً قام به فقهاء ، وإن قيدوا أنفسهم بنطاقه لا يعدونه - يدل يرجيهم على عقل فقهي منظم يعرف قوى الأدلة وضعيفها ، وكان يستطيع أن يستنبط ويخرج ولكنهم أقاموا بينهم وبين ذلك حواجز مانعة .

إن الترجيح يتناول في عمومه ترجيحاً بين الروايات المختلفة ، وترجيحاً بين الأقوال المختلفة ، وبشكل سيئ فالترجيح بين الروايات يكون أولاً بمرتبة

الكتب التي اشتملت عليها ، فإذا كانت إحدى الروایتين في ظاهر الرواية كانت أولى وأخرى ولا تعتبر روايات غيرها ، إلا لم تكن ثمة معارضة فيها . بل لقد جاء في الفتاوى الخانية أن غير ظاهر الرواية لا يؤخذ به إلا إذا كان موافقاً الأصول ، فقد جاء فيها « وإذا كانت المسألة في غير ظاهر الرواية إن كانت توافق أصول أصحابنا يعمل بها » .

وكان غير ظاهر الرواية لا يقبل إلا إذا كان له شاهد من ظاهر الرواية . وذلك بشهادة الأصول له ، والأصول معتمدة في تخرجها على ظاهر الرواية . وإذا كانت مخالفة للأصول ؛ فقد اعتراها الضعف من ناحيتين ؛ من ناحية سندها وروايتها ومن ناحية شدوذها ، بمخالفتها للأصول العامة للمذهب .

وإذا كانت الروايتان في قوة واحدة ، كأن يكونا في ظاهر الرواية ، أو في غيرها وكلاهما لا يعارض الأصول ، ولا يمكن اعتباره شاذاً ، فإنه يتحرى عن أحدهما بقوة الرواية أو بملايسات تقترب منها ، ونحو ذلك من أسباب التحرى ، فإن لم يكن مرجح ، وعلم أن واحدة تتصل بحادثة أسبق زمناً من الأخرى على أن الثانية أولى لأنها قول ثان راجع به عن الأولى ، فإن لم يصل التحرى إلى شيء اعتبر أنهما قولان ورجح بينهما بقوة الدليل ، وكان ذلك من الترجيح بين الأقوال المختلفة .

٢٧٧ — هذا هو الترجيح الذي يقوم به المرجحون في الروايات المختلفة ، أما الترجيح بين الأقوال ، فهو إما بترجيح لشخص القائل ، وإما بترجيح اندليل ، ويدخل في القسم الثاني ما يكون الترجيح فيه لما تستدعيه الضرورة أو الحاجة ، أو العرف ، فإن الترجيح لذلك يعتبر ترجيحاً للدليل .

وإن الترجيح لمنزلة القائل قد قالوا فيه إنه إذا كان أبو حنيفة وصاحبه أبو يوسف ومحمد على رأى واحد في مسألة كان رأيهم هو المعتبر إلا إذا

وجدت ضرورة أو عرف اقتضى المخالفة بالبناء على أصولهم المعتبرة ، وكان
الرأى أساسه القياس الظنى .

وإذا كان أبو حنيفة ومعه واحد منهما على رأى رجح على الرأى الثانى
فى الحدود التى بينها ، وإذا انفرد كل واحد من الثلاثة برأى رجح قوله ،
فى الدائرة التى بينها أيضاً ، والسبب فى ذلك هو أنه إمام المذهب ، فحيث
لم يكن ثمة داع من ضرورة أو عرف ، ولم يتجه المجتهدون الأولون فى المذهب
إلى بيان قوة الدليل فى واحد وأنه أولى بالأخذ لدليله ، بقى قول شيخ المذهب
هو المعتبر .

وأما إذا كان أبو حنيفة فى رأى وصاحبه فى رأى ، فإذا كان المفتى
مجتهداً فى المذهب ووجد ما اقتضى ترجيح قول أحد الفريقين أخذ به ، وإن
كان غير مجتهد فبعض العلماء قال يرجح قول الإمام مطلقاً ، ومنهم عبد الله بن
المبارك ، وبعضهم قال للمفتى أن يختار أيهما شاء ، وقالوا إن الأول أصح ،
وقد فصل هذا المقام قاضيان تفصيلاً حسناً ، فقال :

« إن كانت المسألة محتلاً فيها بين أصحابنا فإن كان مع أبى حنيفة أحد
صاحبيه يؤخذ بقولهما ، أى يقول الإمام ، ومن وافقه ، لو فور الشرائط ،
واستجماع أدلة الصواب فيها ، وإن خالفه صاحبه فى ذلك ، فإن كان اختلافهم
اختلاف عصر وزمان ، كالقضاء بظاهر العدالة ، يؤخذ بقول صاحبيه لتغير
أحوال الناس ، وفى المزارعة والمعاملة^(١) ونحوهما يختار قولهما ، لإجماع
المتأخرين على ذلك ، وفيما سوى ذلك يخير المفتى المجتهد ، ويعمل بما أفضى
إليه رأيه ، وقال عبد الله بن المبارك يؤخذ بقول أبى حنيفة .

(١) وترى قاضيان يبين أن قول الصحابين يؤخذ به فيما يسكون أساس خلاف الرأى
فيه اختلاف العصر ، وكان يجب أن يختار من الرأين ما يسكون أوفق للنصر ، سواء
أكان رأى أبى حنيفة أم رأى صاحبه ، ويظهر أنه بنى كلامه على أن النصر موافق لرأى
الصاحبين ، ويقول إن العلماء رجحوا أقوال الصحابين فى المزارعة والمعاملة ونحوهما ، ويقتد
كلامه أن المفتى المجتهد لا يتخير فيها ، والحق أن المفتى المجتهد فى المذهب يتخير دائماً .

وأكثر العلماء على ترجيح قول أبي حنيفة إلا إذا اختار المجتهد في المذهب غيره لأسباب موجبة لذلك ، ولهذا قال ابن نجيم :

« لا يرجح قول صاحبيه أو أحدهما على قوله إلا لموجب ، وهو إما ضعف دليل الإمام ، وإما للضرورة والتعامل ، كترجيح قولهما في المزارعة والمعاملة ، وإما لأن خلافهما له بسبب اختلاف العصر والزمان ، وأنه لو شاهد ما وقع في عصرهما لوافقهما كعدم القضاء بظاهر العدالة .

هذا كله إذا كان لأبي حنيفة في المسألة رأى ماثور ، أما إذا لم يرو عنه رأى ولم يكن ثمة دليل مرجح لدى المجتهد في المذهب ، فإنه يفتى بقول أبي يوسف ، فإن لم يكن له رأى ماثور ، يفتى بقول محمد ، ثم بقول زفر ، ثم بقول الحسن بن زياد .

وإذا لم يكن عن واحد من الأصحاب رواية في الموضوع فإنه يكون عن المعول عليه تخريج من جاء بعدهم من المخرجين المجتهدين في المذهب ، فيما يروونه فيه من رأى يكون من المذهب ، فإن اختلفت آراؤهم يؤخذ بقول الأكثرين من الكبار كالطحاوى ، ومن في طبقته . وإن لم يكن ثمة رأى في الموضوع لهؤلاء المخرجين فقد قال الحاوى : « ينظر المفتى فيها نظر تأمل وتدبر واجتهاد ليجد فيها ما يقرب إلى الخروج عن العدة ، ولا يتكلم فيه جزافاً ، لمنصبه وحرمة ولا يخشى الله تعالى ويراقبه ، فإنه أمر عظيم ، لا يتجاسر عليه ، إلا كل جاهل شقي » .

وهذا النص يستفاد منه أن المفتى إذا ابتلى بمسألة ليس فيها نص عن الأئمة ولا تلاميذهم ، ولا عن المخرجين لا يمتنع عن الفتوى ، ولكن ينظر نظرة تأمل وتدبر أى يجتهد ، ويخرج على أصول المذهب ، وفروعه .

وهذا يقتضى أن يكون فى كل زمن مخرجون ، لأن الحوادث لا تتناهى ،

ويجب أن يكون مع كل حادثة حكمها ، ولا يتم ذلك إلا بأن يوجد المخرجون المجتهدون في المذاهب على الأقل في كل عصر ، وهذا يخالف ما قالوا من تغليق باب الاجتهاد حتى في المذهب .

٢٧٨ - قد بينا بهذا الكلام الترجيح بغير الدليل ، أما الترجيح بالدليل ، وهو المعتبر أولاً فهو يكون من المجتهد في المذهب الذي له قدرة على التخريج ، وذلك يكون في كل مقام يكون له التخير في أقوال المتقدمين ، كتخير رأى أبي حنيفة ، أو رأى صاحبيه ، أو يقتضى التعرف حكماً يختار من بين هذه الأقوال .

والترجح بقوة الدليل ، يكون ببيان أقربها إلى القواعد المضبوطة المقررة الثابتة ، وأقربها إلى روح العصر الذي كانت الفتوى فيه ، إذا كان الحكم في الموضوع يختلف باختلاف الأزمان والعصور . . وهكذا .

وقد انتهى المخرجون في المذهب إلى آراء ثابتة راجحة في المذهب عند الاختلاف . وقرروها في الكتب ودونوها ، وغلقت الأبواب على من جاء بعدهم أن يرجحوا من بين الأقوال ، بل أن يجتهدوا فيما لانصر فيه ، وإن نمو المذهب كان يتقاضى ألا ينقطع باب التخريج والترجح في أى عصر ، كما فعل المخرجون السابقون .

٢٧٩ - ويجدر بنا أن ننبه هنا إلى أمر أشرنا إليه في الماضي وهو أنه إذا أثر استحسان للإمام ، فالقياس متروك لا يؤخذ به ، لأنه معدول عنه كما نقلنا عن السرخسي ، وكما هو المعقول في ذاته ، بيد أن المذهب قد يكون فيه رأيان لإمامين من أئمة المذهب ، أحدهما وجه القياس ، والآخر وجه الاستحسان ، فقد قرروا أن العمل يكون بالاستحسان ، إذ القول المستحسن يكون فيها راجحاً ، ولكن استثنوا مسائل ، قالوا إن القياس يكون فيها

راجحاً ، عدها بعضهم إحدى عشرة مسألة ، وذكر بعضهم أنها أكثر من ذلك ، وفيما عدا ذلك^(١) . فالاستحسان مقدم .

٢٨٠ — هذا هو الترجيح في المذهب الحنفي ، وقد بينا من قبل التخريج ، وفي الحق أنه من الضروري لنمو ذلك المذهب ، ولكي يسير إلى آخر مداه من الرقي أن يفتح باب التخريج .

ولكنهم غلقوه ، ولم يعد المتأخرين إلا أن يتبعوا مارجحه السابقون ، وليس لهم أن يجتهدوا في غير المنصوص على حكمه . وقد دون المذهب ورتبت كتبه ، فعلى كل حنفي اتباع المطابق والإخلاص لذلك المذهب الجليل .
يوجب على معتقيه أن يسيروا في خطا السابقين فيه ، فإنه لا يصلح آخره إلا بما صلح به أوله وهو فتح باب التخريج فيه على مصراعيه ، فيجتهد فيما لم ينص عليه ، وينقح مانص عليه ، والله أعلم .

(١) قد ذكرها النسفي في حاشيته على المنار ، ومنها إذا أقام اثان على أن العين رهن قد قبضه ولم يذكر تاريخاً فالقياس يوجب تهاثر البيعتين . وهو رأى أبي حنيفة وبه ينق . والاستحسان يقضى بأن العين رهن لها ، وليس عليه الفتوى ، ومنها إذا غصب العقار ، فإنه يسكون مضموناً . وهو القياس وبه أخذ أبو يوسف ، وقوله الراجح ، وفي الاستحسان لا يسكون مضموناً ، وبه أخذ محمد ، ومنها إذا قال رجل لامرأته إذا ولدت ولداً فأنت طالق ، وقالت ولداً وكذبها الزوج ، فالقياس أن يصدق ولا يقع عليها الطلاق ، وفي الاستحسان العكس ، وقد أخذ بالقياس ، ومنها إذا شهد أربعة على رجل بالزنا ، فقضى القاضي بجلده مائة جلدة ، ثم شهد شاهدان بأنه محصن ، والجلد لم يسكن ، ففي الاستحسان لا يرجم ، وفي القياس يرجم ، وبه قال الصاحبان . وهكذا ، مما رجع في المذهب ، وليرجم إلى باقيها .

انتشار المذهب الحنفي

٢٨١ — نشأ المذهب الحنفي بالكوفة ثم تدارسه العلماء بعد وفاة شيخه ببغداد ثم شاع من بعد ذلك ، وانتشر في أكثر البقاع الإسلامية ، فكان في مصر والشام ، وبلاد الروم والعراق ، وما وراء النهر ثم اجتاز الحدود فكان في الهند والصين ، حيث لا منافس له ، ولا مزاحم ، ويكاد أن يكون هو المنفرد في تلك الأصقاع النائية إلى الآن ، إذ المسلمون في الهند والصين يسيرون في عبادتهم ، وفي تنظيم أسرهم على مقتضى الراجح من مذهب أبي حنيفة دون سواه .

٢٨٢ — وقد ابتدأ مذهب أبي حنيفة ينال المنزلة الرسمية التي سمحت له بالانتشار والاتساع ، من وقت أن ولي الصاحب الأول لأبي حنيفة وهو أبو يوسف منصب القضاء للرشد ، ثم صار له السلطان الأكبر على القضاء في كل نواحي الدولة بعد سنة سبعين ومائة ، إذ أصبح قاضي القضاء ، لا يولى قاض من غير أمره ، فلم يكن يولى قاض في البلاد الإسلامية من أقصى المشرق إلى شمال أفريقيا ، إلا من يشير به ، ويرتضيه ، وكان حتما لا يولى إلا أصحابه ، الذين يرتضون طريقته في الاجتهاد والفتيا ، وهي طريقة أبي حنيفة في الاستنباط في جملتها ، فانتشرت بهذا عند العامة آراء فقهاء العراق في كل البقاع الإسلامية ، ماعدا الأندلس ، التي انتشر بها المذهب المالكي لمثل ذلك السبب ، ولذلك قال ابن حزم : مذهبنا انتشرا في بدء أمرهما بالرياسة والسلطان ، الحنفي بالشرق ، والمالكي بالأندلس .

ونقد كان لذلك المذهب الغلبة في كل بلد كان للعباسيين سلطان غالب فيها يضعف بضعف نفوذهم ، ويقوى بقوته ، وقد كان سلطانهم قويا لا يزاحم في

العراق ، وما قارب به وما حوله ، وبعبارة أدق كان سلطانهم في المشرق قوياً ، وإذا ضعف نفوذهم الإداري ، قام مقامه نفوذهم الديني ، فكان لهم في الحالين نفوذ يكفي لأن يستفيد منه ذلك المذهب ، وكانوا يؤازرونه كل المؤازرة ، وكان أهل بغداد يميلون كل الميل للمذهب أئى حنيفة ويؤازرون الخلفاء في نصرته . ولما أخذ المذهب الشافعى يفد إلى بغداد ويذيع فيها — لم يغلب المذهب الحنفى قط . بل كانت له الغلبة ، ولقد حسن أبو حامد الأسفراينى مرة للقادر بالله العباسى ، فولى البازرى الشافعى القضاء فنارت بغداد ، وصارت حزبين قامت بينهما الفتن ، ولم تهدأ الحال ، حتى اضطر الخليفة إلى جمع الأشراف والقضاة ، وأخرج إليهم رسالة تتضمن «أن الأسفراينى أدخل على أمير المؤمنين مداخل أوممه فيها النصح والشفقة ، والأمانة ، وكانت على أصول الدخول والخيانة . فلما تبين له أمره ووضح عنده خبث اعتقاده فيما سأل فيه من الفساد والفتنة . والعدول بأمر المؤمنين عما كان عليه أسلافه من إيثار الحنفية وتقايدهم . واستعمالهم — صرف البازرى وأعاد الأمر إلى حقه . وأعاده إلى قديم رسمه . وحمل الحنفية على ما كانوا عليه من العناية والكرامة والحرية ، والإعزاز » .

وكان يشاطر الخلفاء الإعراز للمذهب الحنفى الدول الشرقية التى استبدت بالحكم دونهم . كالألاجقة وآل بويه . لأن ثقافتهم الإسلامية كانت على مقتضى ذلك المذهب .

٢٨٣ — هذه إشارة إلى ما اكتسبه المذهب الحنفى من نفوذ فى أول أمره بسبب اختيار الخلفاء للقضاة من أئمتة . والمجتهدين فيه ، ولقد كان يكتسب مع ذلك النفوذ الرسمى من الف الناس له . ومن نشاط العلماء فيه . والعمل على نشره . ومن المناظرات التى كانت تقوم بينهم وبين غيرهم من أصحاب المذاهب الأخرى فى الوقت الذى كثرت فيه هذه المناظرات ، وإن ذلك النشاط الذى كان يختلف

قوة وضعف باختلاف العلماء في البلاد هو الذي أبقى ذلك المذهب في بلاده بعد أن ضعفت نصرة الدولة ، فلقد انتشر في بلاد بسبب نشاط العلماء فيه فيها ، وضعف بسبب ضعف علمائه في بلاد أخرى ، ولنذكر بعض البلاد مبتدئين من الغرب إلى الشرق ، حيث بقي واستقر .

٢٨٤ - ففي أفريقية أي طرابلس وتونس والجزائر لم يكن مذهب أبي حنيفة في أول أمره غالباً ، أو شائعاً ، بل تغلب عليها مذاهب أهل السنة والآثار إلى أن تولى قضاءها أسد بن الفرات بن سنان ، وقد سمع أسد من أصحاب مالك ، أصحاب أبي حنيفة . ولكن كان ميله إلى أهل العراق ، فعمل على نشر مذهبهم ، لما تولى قضاء أفريقية ، حتى ظهر ظهوراً كثيراً ، وحتى لقد قال ابن فرحون : « إن المذهب الحنفي ظهر ظهوراً كثيراً بأفريقية إلى سنة ٤٠٠ » ، وانقطع بعدها ، ودخل منه شيء إلى ما وراءها من المغرب قديماً إلى الأندلس .

وقد قال المقدسي في أحسن التقاسيم : « إن أهل صقلية حنفيون » وذكر أنه سأل بعض أهل المغرب : كيف وقع مذهب أبي حنيفة رحمه الله إليكم ، ولم يكن على سا بلتكم ؟ قالوا لما قدم وهب بن وهب (١) من عند مالك رحمه الله وقد حاز من الفقه والعلوم ما حاز استنكف أسد بن عبد الله أن يدرس عليه لجلالته . وكبر نفسه فرحل إلى المدينة ليدرس على مالك ، فوجده عليلًا ، فلما طال مقامه عنده ، قال له ارجع إلى ابن وهب فقد أودعته علمي ، كفيتكم به الرحلة ، فصعب ذلك على أسد وسأل هل يعرف لما لك نظير ؟ قالوا فتي بالسكوفة يقال له

(١) قال المرحوم العلامة المحقق أحمد تيمور ياشا في التعليق على خبر المقدسي هذا مانصه : أن وهب بن وهب لا يعلم أحداً ذكره فيمن أخذ عن الإمام مالك ، وإنما الآخذ عنه عبد الله بن وهب ، وهو لم يرحل إلى المغرب ، بل كان بمصر ومات بها ، وأما أسد ابن عبد الله فصوابه على ما يظهر أبو عبد الله ويسكون المراد أبا عبد الله أسد بن الفرات . وهذا التعليق القيم يستفاد منه أن ابن وهب هو عبد الله ، والتقاء ابن الفرات به بمصر لا بالمغرب .

محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة ، قالوا فرحل إليه ، وأقبل عليه محمد إقبالاً لم يقبله على أحد . ورأى فهماً وحرصاً . فلما علم أنه قد استقل ، وبلغ مراده فيه سببه إلى المغرب فلما دخلها اختلف إليه الفتيان ، ورأوا فروعاً حيرتهم ، ودقائق أعجبهم ، ومساائل ما طنت على أذن ابن وهب ، وتخرج به خلق ، وفشامذهب أبي حنيفة رحمه الله بالمغرب ، قلت فلم لم يفش بالآندلس ! قالوا لم يكن بالآندلس أقل منه ها هنا ، ولكن تناظر الفريقان يوماً بين يدي السلطان ، فقال لهم : « من أين كان أبو حنيفة قالوا من الكوفة ، فقال : وما لك ! قالوا من المدينة . قال عالم دار الهجرة يكفيننا فأمر بإخراج أصحاب أبي حنيفة وقال : لا أحب أن يكون في عملي مذهبان » .

هذا الخبر يدل على أن مذهب أبي حنيفة نشره أسد بن الفرات بالمغرب وأنه انتشر أيضاً بالآندلس ولكنه لم تمكث بالآندلس طويلاً وبعد سنة ٤٠٠ ضؤل أمره بالمغرب ، حتى لم يعد له ذكر بها .

٢٨٥ — وأما مصر فقد عرفت المذهب العراقي في عهد المهدي عندما تولى قضاءها إسماعيل بن اليسع الكوفي ، وقد كان يرى إبطال الأحباس كما يرى أبو حنيفة ولم يكن ذلك ساعماً لدى فقهاء مصر ، ولذا ذهب إليه الليث بن سعد فقيهاً وقال له : جئت مخاصماً لك فقال له في ماذا ، قال في إبطال الأحباس المسلمين وقد حبس رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأبو بكر ، وعمر وعثمان وعلي والزبير . فمن بعد كتب المهدي كتاباً جاء فيه « إنك وليتنا رجلاً يكيد سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا مع أنا ما علمناه في الدينار والدرهم إلا خيراً » فعزله المهدي .

ولقد كان المذهب الحنفي تمكن السلطان في مصر ما قوى سلطان العباسيين عليها ولكنه على أي حال لم يكن له في الشعب المكان الذي له في أمصار الشرق ، بل كان أكثر الشعب إما على مذهب الشافعي الذي كان مقامه في

مصر أثر في تأثر الشعب به ، وإما على مذهب مالك الذي كان له تلاميذ كثيرون من أمثال ابن وهب وابن الحكم وغيرهم .

وكذلك كان في مصر مع القاضي الحنفى قضاء من المذاهب الشافعى والمالكي فكان القضاء بين هذه المذاهب الثلاثة يتولاه الحنفية تارة والمالكية أخرى . والشافعية ثالثة .

واستمر الأمر كذلك إلى أن استولى الفاطميون على مصر ، فجعلوا مذهب الشيعة الإسماعيلية هو المذهب الرسمي . فكان منهم القضاء ولكن ذلك لم يقض على المذاهب الأخرى . بل كان الناس في عبادتهم يسرون على مقتضى مذاهبهم . والدولة تغضى عن ذلك في أكثر الأحيان حتى أنهم كانوا في أكثر أيام الدولة يبيعون إقامة التروايح في المساجد الجامعة ، وغير الجامعة . ولم ينظروا إلى معتنق مذهب نظرة معادة وإن كانوا لا يسمحون للأخذ بالمذهب الحنفى بالظهور ، ولم يصنعوا ذلك الصنيع مع الآخذين بالمذاهب الأخرى . بل إنهم في بعض عهودهم أقاموا قضاء من مذهب مالك والشافعى ، فكان ثمة أربعة قضاة اثنان شيعيان أحدهما إسماعيل ، والآخر إمامى واثنان آخران أحدهما شافعى والآخر مالكي .

والسبب في معادة الفاطميين للمذهب الحنفى وتخصيصه بالمقاومة من بين المذاهب الأربعة أنه كان مذهب الدولة العباسية وأنه كان في مصر يستمد نفوذه من نفوذ تلك الدولة وهم كانوا يقاومون نفوذها ، فكان من ذلك مقاومة ذلك المذهب ، والغض من قيمته .

ولما قامت الدولة الأيوبية اتجهت إلى إعادة نفوذ المذهب الشافعى والمذهب المالكي إلى ما كان من قبل . فأنشأوا المدارس لمذنب المذهبين ، وذلك لأن صلاح الدين كان شافعيًا والشعب كان للمذهب المالكي فيه سلطان

ولكن لما آل الأمر في الشام إلى نور الدين الشهيد وكان حنفياً وله كتاب في مناقب أبي حنيفة نشر مذهبه بالشام ، ومن الشام قدم إلى مصر . ولكنه في هذه المرة نزل في الشعب لا في الحكومة كما قدم أولاً في عهد سلطان العباسيين .

ولما كثر المعتنقون للمذهب من الشعب ورغب صلاح الدين في توثيق العلاقة بينه وبين الدولة العباسية — أنشأ للحنفية مدرسة السيوفية بالقاهرة وأخذ المذهب بعد ذلك يقوى وينتشر بكثرة بين آحاد الشعب .

ولما أنشأ نجم الدين أيوب المدرسة الصالحية رتب دروساً للمذاهب الأربعة وكثر ذلك النوع من المدارس في دولتي المماليك وجعل في عهد هاتين الدولتين قضاة أربعة من بينهم واحد حنفي .

ولما استولى العثمانيون على مصر كان القضاء كله على مذهب أبي حنيفة فرغب كثيرون من طلبة العلم في معرفته واستفاد من ذلك نفوذاً كبيراً وعاد كما بدأ يعاونه السلطان وتكثرت الفتيا به والأحكام .

٢٨٦ — وإذا انتقلنا إلى الشام وما حولها فإننا نجد المذهب الحنفي فيها أمكن .

وإذا كان الملوك الذين حكموا مصر والشام وحاولوا الغض من المذهب الحنفي في مصر حاولوا مثل هذه المحاولة في الشام ، فإن المحاولة فيها لم تجد جذورها في مصر لأن المذهب كان منتشرأ بين آحاد الشعب . ولم يكن مقصورأ على الجهات الحكومية .

٢٨٧ — أما بلاد المشرق والعراق وما وراءه أى خراسان وسجستان وما وراء النهر فكان المعتنقون للمذهب الحنفي كثيرين وكان الشافعيون يمتازونهم أحياناً الغلبة وكانت المناظرات تعقد بينهم في المساجد وفي مجالس

الأمراء والمحافل العامة وأفاد الفقه وأدب البحث والمناظرة من تلك المجادلات فوائد جمة وإن كان الجدل قد نَمَى روح التعصب وأطلق الألسنة بالطعن من بعض من لا يحسن القول وكان التعصب المذهبي هو السبيل للجمود الفقهي من بعد .

وكان المذهب الحنفي غالباً على أهل أرمينية وأذربيجان وتبريز وأهل الري والأهواز ثم كان في أول الأمر بإقليم فارس كثير من الحنفية ثم غلب عليها المذهب الشيعي الإثنا عشرى .

والهند فيها المذهب الحنفي يكاد ينفرد بالسلطان . والمذهب الذى يجاوره فيها الشافعى ولا يتجاوز عددهم مليوناً أو نحواً من هذا والباقون من الحنفية ومسلمو الصين ويتجاوز عددهم الأربعين مليوناً كذلك أكثرهم من الحنفية .

وهكذا ترى ذلك المذهب شرق وغرب وكثر الآخذون به والسالكون لطريقته ، ولو أنه فتح باب النخريج لاستخرج العلماء من قواعده أحكاماً صالحة تتسع لكل البيئات . والله سبحانه وتعالى أعلم .

[تم بحمد الله وتوفيقه]

بيان ما اشتمل عليه الكتاب

٣ - مقدمة الطبعة الثانية .

٤ - مقدمة الطبعة الأولى .

٧ - التمهيد : بيان المغالاة في تقدير أبي حنيفة من المتعصبين له ، والطعن من المتعصبين عليه وسبب ذلك ٩ - صعوبة استخلاص الحقيقة وسط ذلك التعصب ، وقيمة كتب المناقب في استخلاصها ١٠ - عدم تدوين أبي حنيفة لأرائه ، ونقلها بالرواية ١١ - عدم نقل أصوله عن أحد من أصحابه ، وعدم تدوين آرائه في السياسة ١٢ - وجوب ملء هذا الفراغ وصعوبة ذلك .

١٤ - حياة أبي حنيفة

١٤ - مولده ونسبه ، جنسه ١٩ - كونه من الموالي ، أصحاب السلطان العلوي في عصره ٢٣ - نشأته ٢٥ - اتجاهه إلى العلم ٢٧ - اتجاهه إلى علم الكلام ، ثم إلى الفقه والروايات في ذلك ٣١ - ثقفه بكل الثقافات التي كانت في عصره ٣٢ - ملازمته حماد بن أبي سليمان ، ومدتها ٣٤ - حلوله محل حماد في درسه ٣٥ - معيشته ، واتصاله بالأسواق تاجراً ، وكيف كانت معاملاته ٣٧ - اتصاله بالسياسة في عصره ، وموقفه من الثورات ، موقفه من ثورة زيد بن علي ، ويحيى بن زيد ، وعبدالله بن يحيى ٤٠ - اضطهاد ابن أبي هبيرة والى العراق له ٤١ - فراره إلى مكة ومدة إقامته فيها ، وعودته بعد استقرار العباسيين ٤٣ - استقباله لحكم العباسيين . ٤٤ - نقده لهم عندما آذى المنصور العلويين ٤٥ - حاله عند خروج محمد النفس الزكية ٤٦ - اختيار المنصور لولائه بطلبه لولاية بعض أعماله وقبوله ، ثم انصرافه للعلم مع عدم ارتياحه إلى حرمة المنصور ، وظهور ذلك

في بعض فتاويه ٥٠ - تحريض بعض حاشية المنصور عليه ٥١ - نقده الشديد للقضاء ، وما كان بينه وبين ابن أبي ليلى ٥٣ - إنزال المنصور الأذى به ، واتخاذ طلبه للقضاء ، وامتناعه ذريعة لذلك ، والروايات المختلفة فيه ٥٧ - المحنة وكيف نزلت ٥٨ - موته .

٦٠ - علم أبي حنيفة ومصادره

٦٠ - كثرة مادحيه وناقديه وتغلب المدح على الطعن ٦٣ - ما تبيأ له ، تكون عليه ٦٥ - صفاته ، هدمه ٦٦ - استقلاله في التفكير وعمقه ٦٧ - حضور بديته ، وسعة حيلته ٦٨ - إخلاصه في طاب الحق . ٧٠ - قوة شخصيته ٧١ - شيوخه ، تنوع فرقهم ومناحيهم ٧٣ - عنايته بدراسة فتاوى الصحابة من كل علم من علوها أياً كانوا ٧٤ - اتقاؤه ببعض الصحابة ٧٥ - روايته عن التابعين ٧٦ - أبرز شيوخه وملازمته حماداً . ٧٨ - اتصاله بأئمة الشيعة وأخذهم عنهم ٨١ - اتصاله ببعض أهل الأهواء وانقلاء خير ما عندهم ٨٥ - دراساته الخاصة وتجاربه . الانحياز وأثره في فقهه ٨٦ - رحلاته ومناظراته ٨٧ - درسه وطريقته فيه ، معاملته لتلاميذه .

٨٩ - عصر أبي حنيفة

٨٩ - إدراكه للعصر الأموي من قوته إلى ضعفه ، وإدراكه للعباسية في ذورتها ، وخصائص العصرين ٩٠ - السياسة في هذا العصر ٩١ - نزعة الأمويين العربية ٩٢ - ما رآه في العباسية ٩٤ - العراق في عهده ٩٦ - دس آراء هادمة ، أو محيرة للعقل العربي ٩٨ - الاحتماك الفكري والترجمة ١٠٠ - المناظرات الفقهية ، اتجاهات المناظرات ١٠٥ - السنة والرأى . ١٠٧ - أخذ الصحابة بالرأى ومقداره - الرأى في عصر اتابعين ١٠٦ - كثرة الرأى في العراق ، وكثرة الحديث في الحجاز ١١٠ - التفاء الرأى والحديث

في المواطن كلها في عصر الاجتهاد المذهبي ١١٥ - معنى الراى وأنواعه ، وما كان يأخذ به الأئمة منها ١١٩ - المناظرات حول فتوى الصحابي والتابعي ، وما عليه أهل المدينة .

١٢٢ - الفرق الإسلامية التي عاصرت أبا حنيفة

- ١٢٢ - الشيعة ، وخلاصة مبادئهم ١٢٣ - الغلاة والمقتصدون .
١٢٥ - أصل الشيعة ١٢٧ - السبئية ١٢٨ - الكيسانية ١٣١ - الزيدية
١٣٢ - الإمامية ١٣٤ - الإثناعشرية ١٣٤ - الإسماعيلية ١٣٦ - الخوارج :
أوصافهم النفسية والفكرية ١٤٠ - نعمتهم على قريش ١٤١ - آراؤهم الجامعة
لهم ، وأخذهم بظواهر النصوص ١٤٥ - كثرة الخلاف بينهم ١٤١ - الأزارقة
١٤٧ - التجندات ١٤٨ - الصفريّة ١٤٨ - العجاردة ١٤٩ - الإباضية ١٥٠ -
خوارج لا يعدون من المسلمين ١٥١ - المرجئة : ابتداؤها ونموها ١٥٣ -
إطلاقها على طائفتين ١٥٤ - عد أبي حنيفة من المرجئة مجالس المناظرات بينهم
وبين غيرهم ١٥٦ - الجبرية : ابتداء الكلام في الجبر والاختيار عند المسلمين .
١٥٧ - كلام لعبد الله بن عباس والحسن البصري فيهما ١٥٨ - الجهم بن صفوان ،
ومن تلقى عنه فكرة الجبر ١٥٩ - آراء الجهم ١٦٠ - المعتزلة : نشأتهم ١٦٤ -
الأدول الجامعة بينهم ١٦٧ - طريقهم في الاستدلال ١٦٨ - دفاعهم عن
الإسلام ١٦٩ - مناصرة الخلفاء لهم ١٧٠ - مخالفهم للفقهاء والمحدثين
١٧١ - اتهام الفقهاء والمحدثين لهم ١٧٣ - مناظرات المعتزلة وعلم الكلام ١٧٥ -
مجادلتهم أهل الأهواء وغير المسلمين ١٧٦ - مجادلتهم مع الفقهاء والمحدثين
١٧٧ - قلة الماثور من مجادلاتهم ، وسببه .

القسم الثاني

١٧٩ - آراء أبي حنيفة وفقهه

- ١٨٠ - آراؤه في السياسة ومحبة لآل البيت ، واعتداله في تشييعه لهم
١٨٢ - رأيه في علي ومخالفه من بني أمية ١٨٣ - رأيه في بني العباس ١٨٤ -
(٣٤ - أبو حنيفة)

أبو حنيفة مع تشيعه لا ينتمى لفرقة ن فرق الشيعة ١٨٥ - الطريق الذى يراه
شرعياً اتعيين الخليفة .

١٨٦ - آراؤه فى مسائل من علم الكلام

١٨٦ - كتب فى الكلام منسوبة إليه ، وتمحيص هذه النسبة ١٦٩ - كتاب

الفقه الأكبر ونسبته ١٨٧ - الطريق لمعرفة آراء أبو حنيفة حول العقيدة .

١٨٨ - حقيقة الإيمان عنده ١٨٩ - الإيمان لا يزيد ولا ينقص ١٩٠ - العصاة

ليسوا كفاراً عنده وصفه بالإرجاء ١٩٧ - رأيه فى العصاة هو رأى جمهور

المسلمين ١٩٨ - القدر وأعمال الإنسان : تمامية الخوض فى القدر إلا بقدر

محدود ٢٠١ - ابتداء الكلام فى مسألة خلق القرآن وتجنبه الخوض فيها ٢٠٤ -

آراء لأبي حنيفة فى الفكر والأخلاق والاجتماع .

٢١٠ - فقه أبى حنيفة

٢١٠ - نقل فقه أبى حنيفة ٢١١ - تلاميذه كانوا يدونون أقواله ،

وقرأوا عليه بعضها ٢١٣ - مسند أبى حنيفة ٢١٧ - التلاميذ الذين نقلوا فقهه ،

وعملهم فى هذا النقل ، وكون نقلهم كان للفروع مع الخلو من أدلة الأحكام

٢١٩ - كثرة تلايد أبى حنيفة ٢٢٠ - أبو يوسف : ترجمته ٢٢١ - كتبه

٢٢٢ كتاب الخراج ٢٢٥ - كتاب الآثار اختلاف ابن أبى ليلى ٢٢٩ - الرد

على سير الأوزاعى ٢٣٢ - محمد بن الحسن : ترجمته ٢٣٣ - كيف تلقى الفقه

الحنفى ٢٣٥ - كتبه هى المراجع : مراتبها ٢٣٦ - كتاب المبسوط ٢٣٧ -

الجامع الصغير ٢٣٨ - الجامع الكبير ٢٤٠ - السير الصغير والسير الكبير ٢٤٢ -

كتاب الزيادات ٢٤٤ - كتب ظاهر الرواية ٢٤٥ - زفر بن الهذيل : ترجمته

٢٤٦ - رواة آخرون : الحسن بن زياد اللؤلؤى ٢٤٧ - عيسى بن أبان ٢٤٨ -

هلاک بن يحيى الرأى البصرى ٢٤٨ - الحصاف ، الطحاوى ٢٥٠ - مراتب

الكتب فى الفقه الحنفى .

٢٥٣ - مكان فقه أبى حنيفة مما سبقه من فقه

٢٥٣ - اختلف العلماء فى ذلك ٢٥٤ - رد من يدعى أنه تابع لإبراهيم

النخعي ، ومكان فقه إبراهيم في استنباطه ٢٥٥ - أبو حنيفة وإبراهيم الشخصيتان
البارزتان في الفقه العراقي ٢٥٦ - كبة في فقه إبراهيم ٢٥٨ - الفقه التقديرى
وعمل أبى حنيفة فيه ٢٥٩ - الإكثار منه بعد أبى حنيفة واختلاف العلماء في جوازه .

٢٦٢ - الأصول الى بنى عليها أبو حنيفة فقهه

٢٦٤ - أبو حنيفة لم تنقل عنه أصوله التى بنى عليها استنباطه مفصلة

٢٦٥ - الفروع المأثورة عنه تسمى إليها - استخراج الفقهاء لها ٢٦٦ - الأدلة
الفقهية عند أبى حنيفة .

٢٦٨ - الكتاب

٢٦٩ - ما أثاره الفقهاء من القرآن هو اللفظ والمعنى أو المعنى فقط

٢٧٠ - جواز قراءة القرآن بغير العربية فى رواية عن أبى حنيفة ٢٧٦ - تخرىج

نحر الإسلام لهذه الرواية ٢٧٢ - مسلك السرخسى فى مبسوطه فى هذا المقام

٢٧٣ - نقد كلام السرخسى ٢٧٥ - استحالة ترجمة القرآن وكلام الشاطبى ، وابن

قتيبة فى ذلك ٢٧٧ - الخاص والعام فى القرآن وتعريفهما ٢٤٩ - دعوى أن

أبا حنيفة يرى أن الخاص لا يحتاج إلى بيان ، ورأينا فيها ٢٧٩ - كون العام

قطعيأ فى دلالاته عند الحنفية . ولا يخصمه خبر الآحاد ٢٨٢ - مناقشة الفرع

الذى استنبط منه ذلك الأصل ٢٨٤ - معنى القطعية التى يثبتها الحنفية العام

٢٨٦ - مسلك الحنفية وسط بين أقوال علماء الأصول ٢٨٨ - العام إذا خصص

يصير ظنياً ٢٨٩ - معنى التخصيص ٢٩٠ - الدليل على أن مذهب الحنفية أن

العام بعد التخصيص يكون حجة فى الباقي ، والفروع التى استنبطوا منها أن

أبا حنيفة يقول ذلك ٢٩٢ - التعليل الذى ساقوه لإثبات الظنية بعد التخصيص

٢٩٤ - تقدنا لذلك التعليل ٢٩٥ - دلالة ما قاله الحنفية فى عام القرآن وخاصة

على اتجاه فقهاء الرأى فى شدة تعويلهم على النصوص القرآنية ٢٩٧ - بيان

القرآن الكريم : بيان القرآن للشريعة لإجمالى ٢٩٨ - كون السنة مبينة للقرآن

٢٩٨ - أقسام البيان ، بيان التقرير ٢٩٩ - بيان التفسير ، بيان المحمل ، بيان

المشترك ٣٠٠ - بيان التبديل ، وهو النسخ .

٣٠٢ - السنة

- ٣٠٢ - اختلاف العلماء في مقدار اعتماد أبي حنيفة على السنة في استنباطه .
- ٣٠٣ - أقواله في هذا المقام ٣٠٤ - كلامه لأبي جعفر في هذا المقام ٣٠٥ -
- ما كان يقبله من الأحاديث ٣٠٦ - الأحاديث المتواترة وقوتها في الاستدلال
- ٣٠٧ - الأحاديث المشهورة ٣٠٨ - قوتها في الاستدلال عند الحنفية ٣٠٨ - خبر
- الآحاد ٣١٠ - قوة خبر الآحاد في الاستدلال ٣١١ - قبول أبي حنيفة لأخبار
- الآحاد في الاستنباط على أنها حجة ، وأدلة ذلك ٣١٢ - شروط قبوله لها -
- الضبط ومعناه وشروطه ٣١٣ - الترجيح بين أخبار الآحاد بفقه الراوى عند
- أبي حنيفة ٣٠٤ - التعارض بين خبر الآحاد والقياس ٣١٥ - رأى فقهاء الأثر
- ومعهم الشافعى ٣١٧ - رأى أبي حنيفة على تخريج عيسى بن أبان والبزدوى
- ٣١٨ - الأقسام التى ذكرها أبو الحسن البصرى للقياس (١) القياس القطعى
- (٢) القياس الظنى فى أصله ، وعائته مستنبطة ٣٢٠ - ما نقل عن مالك من تقديم
- بعض الأقيسة على بعض الأخبار ٣٢١ - مناقشة كلام فخر الإسلام عن رأى
- أبي حنيفة فى المقام ٣٢٣ - رأينا فى هذا والفروع التى تعتمد عليها ٣٢٦ - حقيقة
- رأى أبي حنيفة تقديم السنة على القياس - موافقة ذلك لرأى أبي الحسن الكرخى
- ٣٢٧ - رد أبى حنيفة لبعض أخبار الآحاد ٣٢٨ - نقده لأحاديث الآحاد عند قبولها
- ٣٣٠ - انقسام المدارس الفقهية جعل كل مدرسة تشدد فى قبول أخبار غيرها ٣٣٢ -
- تشدد العراقيين فى قبول الرواية تابعين لإمامهم عبد الله بن مسعود ٣٣٥ - الأخذ
- بعموم القرآن واعتباره قطعياً كان سبباً فى رد أخبار آحاد كثيرة ٣٣٦ - تقديمه
- القياس القطعى على خبر الآحاد كما هو رأى الجمهور ٣٣٧ - بيان وجهة ذلك
- بذكر أقسام الأدلة الشرعية إلى قطعية وظنية ، وبيان أن أخبار الآحاد من
- الظنى ، ولا يقدم الظنى على القطعى ولو كان قياساً ٣٣٩ - الأحاديث المرسلة :
- اختلاف العلماء فيها ٣٤٠ - قبول أبى حنيفة المرسلات والعمل بها ، وشواهد
- ذلك ٣٤٢ - شيوع الإرسال فى عصر أبى حنيفة .

٣٤٤ — فتوى الصحابة

٣٤٤ - كلام أبي حنيفة يفيد أنه كان يعتمد على فتاوى الصحابة ادعاء
البردوى أن أبا حنيفة كان يخالف فتاوى الصحابة ٣٤٥ - مناقشة هذه الدعوى
٣٤٧ - رأى أبي الحسن الكرخى فى حقيقة مذهب أبى حنيفة فى هذا المقام
٣٤٨ - تزكية السرخسى لرأى من يعتبر قول الصحابى بأدلة سابقها ٣٤٩ - رأينا .

٣٥٠ - الإجماع

٣٥٠ - تعريف الإجماع - أخذ أبى حنيفة به ، والأقوال المأثورة عنه
التي تفيد ذلك ٣٥١ - الأسس التي قام عليها اعتبار الإجماع حجة ٣٥٢ -
الأدوار التي مر بها الإجماع ٣٥٤ - الإجماع السكوتي ، وأخذ الحنفية به
٢٥٥ - من الإجماع السكوتي عند الحنفية اعتبار أن المجتهدين إذا اختلفوا
على رأيين أو ثلاثة كان غيرها مخالفاً للإجماع ٣٥٧ - مناقشة فى نسبة ذلك
إلى أبى حنيفة ٣٥٨ - تفصيل بعض الأصولين فى هذا المقام - تقيد أبى حنيفة
بأقوال الصحابة إذا اختلفوا ليس من الإجماع فى نظرنا ٣٥٩ - ما ينسبه علماء
الأصول فى المذهب الحنفى من تفصيلات فى الإجماع ، وحكاية خلاف بينه
وبين بعض أصحابه فى بعض هذه التفصيلات ٣٦١ - رأينا فى ذلك ٣٦٣ -
حجية الإجماع ، ومراتبها ٣٦٤ - سند الإجماع - ما قاله الأروبيون فى
الإجماع الإسلامى ٣٦٥ - نقد كلامهم فى ذلك .

٣٦٧ - القياس

٣٦٧ - إكثار أبى حنيفة من الأقيسة وسببه ٣٦٩ - كون أبى حنيفة
لم يؤثر عنه كلام فى ضبط الأقيسة وطرائقها ٣٧٠ - الفروع التي أثرت
عنه تدل على أنه كان يراعى نظاماً معينة فى أقيسته ، وإن لم ينصر عليها ومحاولة
علماء فى المذهب الحنفى استخراج هذه النظم ٣٧١ - الأصل الذى قام عليه
القياس ٣٧٢ - أقسام النصوص عند أبى حنيفة ٣٧٣ - رأيه وسط بين العلماء
٣٧٤ - النصوص التي لا يجرى فيها القياس ، وأقسامها ٣٧٦ - العلة ومساكنها
٣٧٩ - نسبة هذه المسالك إلى أبى حنيفة والأدلة على ذلك ٢٨١ - تخرىج المناط ،

وتنقيح المناط، وتحقيق المناط ٣٨٢ - عموم العلة وتعديتها . والمأثور عن أبي حنيفة في ذلك ٣٨٤ - اختلاف العلماء في تخصيصها .

٢٨٧ - الاستحسان

٣٨٧ - إكثار أبي حنيفة من الاستحسان ، وطعن بعض العلماء في فقهه بسبب ذلك ، والرد عليهم ٣٨٨ - حقيقة الاستحسان ، اختلافهم في تعريفه ٣٨٩ - التعريف الذى تختاره أقسام الاستحسان ، استحسان القياس ٣٩٠ - هذا النوع من الاستحسان دليل على تفنن العراقيين فى الأقيسة ٣٩١ - الأمثلة على استحسان القياس ٣٩٢ - استحسان السنة ، استحسان الإجماع ، استحسان الضرورة ٣٩٤ - تعارض القياس والاستحسان ، وتقديم الاستحسان على القياس . ٣٩٦ - العرف

٣٩٦ - الأقوال المأثورة عن أبي حنيفة التى تفيد أن يأخذ بالعرف ٣٩٧ - الأصل الذى يثبت اعتبار العرف دليلاً ٣٩٨ - العرف المعتمد ، العرف العام والعرف الخاص ، وقوة كل واحد منهما ٤٠٠ - فروع تثبت أخذ الحنفية بالعرف ٤٠١ - الترجيح بالعرف ٤٠٣ - ضرورة معرفة العرف لمن يتصدى للفتوى .

٤٠٥ - دراسة فروع فقهية تكشف عن تفكير أبي حنيفة

٤٠٥ - فروع فقهية تكشف عن عقل أبي حنيفة التاجر ، مظاهر العقل التجارى عند أبي حنيفة فى فقهه ٤٠٦ - عقود تجارية هى المراجعة ، والتولية والوضعية ، والإشراك ، والسلم بعد الفقه الحنفى أكثر تعريفاً لها ٤٠٧ - الأصول التى قيد أبو حنيفة تعريفه بها فى هذه العقود ٤٠٩ - السلم : تعريفه ، ورواجه فى الجاهلية والإسلام ٤١٠ - الفتوح الإسلامية كانت سبباً فى الإكثار منه لكثرة التجارة بسببها ٤١٠ - العصر الذى عاش فيه أبو حنيفة ٤١٢ - تشديده فى نفي الجاهالة فى العوضين والزمان والمكان ٤١٣ - المبيعات التى يدخلها السلم ، واختلافه مع أصحابه فى بعضها ٤١٤ - السلم فى المزروعات ٤١٦ - السلم فى الثياب ، وأحكامه تنبى عن معرفة أبي حنيفة لها معرفة تاجر فيها . ٤١٨ - اشتراطه وجود السلم فيه فى الأسواق من وقت العقد إلى وقت التسليم

وحجته في ذلك واختلافه مع غيره ٤٢٠ - تعيين مكان التسليم ، ومخالفته لأصحابه في ذلك وحجته ٤٢٥ - كلاله في رأس المال ٤٢٧ - ضرورة قبض رأس المال ٤٢٩ - أحكام الخيارات في السلم ٤٣٢ - المراجعة والتولية ، والإشراك ، والوضيعة ، تعريفها ٤٣٤ - أساسها أن الثمن فيها مبني على الثمن الذي اشترى به البائع ، فتجب المماثلة بينهما ٤٣٧ - ما يحسب في الثمن مما أنفقه البائع ، وما لم يحسب ٤٣٨ - الزيادة في الثمن الأول والنقص منه ٤٤٠ - هذه العقود أساسها الأمانة ٤٤١ - الحكم إذا ظهر خيانة ٤٤٣ - فروع فقهية يتبين منها ميل أبي حنيفة إلى إطلاق الحرية الشخصية ، وأساس ذلك ٤٤٥ - ولاية المرأة أمر زواجها بنفسها - مخالفة جمهور الفقهاء ، أدلته من القياس والآثار ٤٤٨ - حجة مخالفته وهم الجمهور ٤٥١ - لا يمنع عاقل من التصرف في ماله عند أبي حنيفة ولو أتلّفها كلها - مخالفته جمهور الفقهاء في الحجر على السفه . ٤٥٢ - الأصل عند أبي حنيفة بالنسبة لتصرفات العقلاء في أموالهم ٤٥٣ - أدلة أبي حنيفة في منع الحجر على السفه من النصوص والأقيسة ٤٥٥ - أدلة جمهور الفقهاء ٤٥٨ - منع أبي حنيفة الحجر على المدين ومخالفته جمهور الفقهاء في ذلك ٤٦٠ - لا يباع مال المدين جبراً عنه : أدلته من النصوص والقياس ، وأدلة مخالفته ٤٦٣ - كل مالك حر في ماله ، ولو ترتب على ذلك ضرر بغيره ، أساس هذا ٤٦٤ - مخالفة المتأخرين من الحنفية له في ذلك ٤٦٥ - الوقف لا يقيد الواقف . ولا يمنع حرّيته في التصرف ، ومخالفته في هذا الجمهور الفقهاء ٤٦٦ - أدلته من النقل والقياس ٤٦٧ - أدلة الجمهور .

٤٧٠ - الحيل الشرعية

٤٧٠ - ادعاء أن لابي حنيفة كتاباً في الحيل الشرعية وبطلان ذلك الادعاء .

٤٧١ - وجود كتاب بهذا الاسم لمحمد ، والشك في نسبته ومداه ، والطعن في النسبة من بعض تلاميذ محمد ٤٧٣ - ترجيح نسبته إلى محمد ٤٧٤ - أقسام الحيل من حيث الحل والتحرّيم ، والمقصد منها ٤٧٥ - حيل المذهب الحنفي مخارج لتسهيل التعامل ، أولتها من الإيمان المغاظة ٤٧٦ - عدم وجود حيل العبارات إلا نادراً ٤٧٧ - ضبط الحل والمخارج المأثورة في المذهب الحنفي في أربعة أقسام

الحيل الخاصة بالإيمان وأمثلتها ٤٧٩ - الحيل الخاصة بالاحتياط في العقود وأمثلتها ٤٨٠ - الحيل التي يقصدها الجمع بين انقاصد الشرعية وقيود العقود في المذهب الحنفي وأمثلتها ٤٨٤ - الحيل لإثبات حقوق صحيحة تحول القواعد دون ثبوتها ، وأمثلها : ٤٨٦ - الخلاف بين أبي يوسف ومحمد في التحايل لإسقاط الشفعة ، وغيرها ٤٨٨ - رأى بعض العلماء الأوروبيين في الحيل عند أبي حنيفة وأصحابه ٤٨٩ - بطلان كلامهم .

٤٩١ - المذهب الحنفي ونموه

٩١ - المزج بين آراء أبي حنيفة ، وآراء أصحابه ، وكون المذهب هو مجموعة آراء هذه المدرسة الفقهية وسبب ذلك ٩٣ - إدعاء بعض العلماء أن أقوال أصحاب أبي حنيفة اختيارات من أقواله ٩٤ - فرض أبي حنيفة عدة حلول في بعض المسائل ، واختيار بعضها ٤٤٠ - بطلان ذلك الادعاء ٩٦ - عوامل نمو المذهب الحنفي ٩٧ - (١) المجتهدون والمخرجون في المذهب الحنفي طبقاتهم - الطبقة الأولى ، ادعاء بعض الحنفية أن أبا يوسف ومحمداً وزفر مجتهدون في المذهب وبطلان ذلك الادعاء ٩٩ - الطبقة الثانية - الطبقة الثالثة ٥٠٠ - الطبقة الرابعة - الطبقة الخامسة ٥٠١ - الطبقة السادسة ٥٠٢ - الطبقة السابعة - تعليق باب الاجتهاد ٥٠٣ - (٢) كثرة الأقوال في المذهب الحنفي سببه ٥٠٤ - اختلاف الرواية ٥٠٥ - استبعاد بعض الفقهاء أن يكون ثمة خطأ في الرواية ورد ذلك ٥٠٦ - اختلاف أقوال الإمام أبي حنيفة ٥٠٨ - اختلاف أصحابه معه ، واختلافهم فيما بينهم ٥١٠ - اختلاف أقوال المخرجين ٥١٢ - (٣) التخريج والترجيح - التخريج ومداه ونتائجه ٥١٤ - الترجيح وأسس ٥١٤ - الترجيح بين الروايات ٥١٥ - الترجيح بين الأقوال - الترجيح بالقتال ١٨ - الترجيح بالدليل - الترجيح إذا كان أحد الرايين قياساً والآخر استحساناً ٥١٩ - إغلاق باب الترجيح .

٥٢٠ - انتشار المذهب الحنفي

٥٢٠ - اكتساب المذهب نفوذاً من الدولة من وقت أن صار أبو يوسف قاضى القضاة ٥٢٢ - دخوله شمال أفريقيا ٥٢٣ - دخوله مصر ، ومحاربة الفاطميين له ٥٢٥ - دخوله الشام ٥٢٧ - بيان ما اشتمل عليه الكتاب .